



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Nie tylko dialogi : recepcja twórczości Lukiana w Bizancjum

Author: Jan Kucharski, Przemysław Marciniak, Katarzyna Warcaba

Citation style: Kucharski Jan, Marciniak Przemysław, Warcaba Katarzyna.
(2019). Nie tylko dialogi : recepcja twórczości Lukiana w Bizancjum.
Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Εἰ μὴ παρὰ σκοπὸν οὐκ οὐκ ἀποδοῖς ἀμοιβὴν ἢ καὶ πρὸς ἀνδρὶ Κωνσταντίνῳ· ἡ γὰρ ἡμεῖς
καὶ μέλλουσα αἰὲς ἀγαθὸν εἶναι καὶ φανερὸν· ἐπισκιάσαι καὶ ἀμαυρῶσαι ἵσχυσε πολλὰ τὰ αὐτοῦ ἐλατ-
τώματ'· τὰς γὰρ ὡς ἡμᾶς ἀφ' ἡμετέρας καὶ μὴ ἀπὸ τῆς φύσεως· ἀπὸ τοῦ μὲν· γεωμετρίαν· σφαιρῶν
μετρίαν· καὶ τὴν ἐν πάσαις πόλεσι φιλοσοφίαν· ἐκ μὲν κρῶν χρόνου αἰετῆς καὶ ἀμαθίας

Jan Kucharski
Przemysław Marciniak
Katarzyna Warcaba

Nie tylko dialogi

Recepcja twórczości Lukiana w Bizancjum

μετρίαν· καὶ τὴν ἐν πάσαις πόλεσι φιλοσοφίαν· ἐκ μὲν κρῶν χρόνου αἰετῆς καὶ ἀμαθίας
τῶν κρατῶν τῶν ἀπολαύσας· οἰκεία ἀποδοῖς ἀνέκτησάτο· τὸ ὡς φέρεται τεχνῶν τῶν περὶ
ρίστω τε καὶ δοκίμου ἀναβήτησας καὶ ἀφ' ὧν· καὶ ἀδασκαλῶν ὡς ἡγήσας· καὶ τὸ ὡς ἀπο-
δοῖς ἀποδοῖς μερὸς τε καὶ συγκρατῶν· αἰετῆς καὶ τῶν ἀνὰ ἀπελάσας· οὐκ ἐν μα-
κρῶν χρόνῳ· ὡς τὸ λογιζόμεν τε ὡς ἡμᾶς τὸ πολίτευμα·



ὅτι μελὶν δὲ καὶ τῶν μαθητῶν καὶ χερῶν μακρῶν τεχνῶν· καὶ εἰς αὐτὸν δὲ μὲν καὶ ταῖς
ἀνὰ κεῖν· ἡ δὲ καὶ τὰ πρὸς ἡμᾶς ἐκείνῳ καὶ φιλοπόησι· μὲν δὲ ποτεῖν ταῖς πάλαι καὶ τῶν καὶ
μαρὸν προ-ελάσας κεῖν καὶ ἀκαρπώδεις τῶν τῶν· ἀλλὰ ἡμᾶς δὲ τῶν οὐ μὲν μερὸς με-
λοῦ πρὸς καὶ καὶ ταῖς φιλοχρίσιν πρὸς πρὸς ἡμᾶς· ἡ μὲν καὶ τὸ δὲ καὶ τὸ ὡς συνήθησαν ταῖς αἰετῆς



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu śląskiego



Nie tylko dialogi

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3861

Jan Kucharski
Przemysław Marciniak
Katarzyna Warcaba

Nie tylko dialogi

Recepcja twórczości Lukiana w Bizancjum

Redaktor serii: Bibliotheca Byzantina
Przemysław Marciniak

Recenzent
Joanna Janik

Praca powstała w ramach projektu NCN UMO-2013/11/B/HS2/03147

Spis treści

Dialog lukianowy w Bizancjum

~ 7 ~

Nowy dialog na nowe (bizantyńskie) czasy

~ 15 ~

Eksperyment Michała Hapluchejra?

~ 19 ~

Hermippos, Hermodotos i Musokles –
dialogi (nie całkiem) lukianowe?

~ 25 ~

Teodor Prodromos i jego lukianowe utwory

~ 29 ~

Moc starych i nowych *logoi*, czyli *Filopatris*

~ 43 ~

Charidemos – dialog inny niż wszystkie

~ 57 ~

Od tłumaczy

~ 73 ~

Dialogi anonimowe

Charidemos

~ 75 ~

Filopatris albo uczeń

~ 105 ~

Utwory Teodora Prodrmosa wzorowane na Lukianie

Amarantos, czyli miłosne życie starca

~ 131 ~

Nieuk albo samozwańczy gramatyk

~ 153 ~

Filoplaton albo garbarz

~ 167 ~

Kat albo lekarz

~ 181 ~

Wyprzedaż żywotów

~ 201 ~

Bibliografia

~ 231 ~

Dialog lukianowy w Bizancjum

Jednym z ostatnich dialogów, jeśli nie ostatnim, który powstał w Bizancjum, był tekst autorstwa Gennadiosa Scholariosa (ok. 1400–1473), pierwszego ekumenicznego patriarchy po zdobyciu Konstantynopola przez Turków¹, *Neofrōn albo Aeromythia*. Bohaterami dialogu są patriarcha Grzegorz (Neofrōn) i niejaki Palaitimos. Według Neofrona rozmówcy mają do wyboru dwa modele, zgodnie z którymi mogą prowadzić rozmowę: dialog platoński (τῆς πλατωνικῆς εὐχροίας) unikający wulgarności i rzeczy trywialnych (χυδαίων καὶ κατασεσχημένον) albo dialog wzorowany na Lukianie (Λουκιανούς διαλόγους), który chociaż czasem jest umiarkowany, charakteryzuje się jednak pewną wulgarną przesadą (πολύ τε γὰρ καὶ κείνῳ τῆς τοιαύτης ἀπειροκαλίας ἐγκαταμέμνηται, καίτοι γε ἔστιν οὐ σωφρονούντι)².

Współcześni uczeni również ulegli iluzji, że bizantyńskie dialogi da się łatwo wpisać w ramy charakterystyczne dla Platona lub Lukiana. Alexander Kazhdan i Ihor Ševčenko, redagując hasło „dialog” w *Oxford Dictionary of Byzantium*, stwierdzili, że Bizantyńczycy naśladowali dwa główne typy antycznych tekstów dialogicznych – filozoficzny i satyryczny („Throughout their history the Byzantines imitated two main types of antique dialogue: the Platonizing / philosophical and the Lucianic / satirical”)³. Jakkolwiek wygodny wydaje się ten podział, to bliższa analiza bizantyńskich dialogów, szczególnie od XI wieku, jasno wskazuje,

1 BLANCHET 2008.

2 PETIT 1930: vol. 3: Dial. 1: 11. 24–31.

3 ODB I, 618.

że ich autorzy łączyli zarówno platońskie, jak i lukianowe cechy utworów dialogicznych. Nie byli w tym różni od samego Lukiana, który zbudował swoje dialogi na tradycji platońskiej, jednocześnie przejmując i przekształcając ją tak, jak personifikowany Dialog skarży się w *Podwójnie Oskarżonym*:

[...] Odjął mi ową tragiczną, stateczną, a włożył inną, komiczną, satyryczną, nieomal blażeńską maskę. Sprzęgnął mię z szyderstwem, jambem, cynizmem, z Eupolisem, z Arystofanese, z tymi mistrzami w drwieniu z tego, co czcigodne, w nicowaniu tego, co rzetelne⁴.

Bizantyńczycy poszli o krok dalej – jeśli Lukian, bazując na Platonie, tworzy język drugiego stopnia, to autorzy greckiego średniowiecza wykształcili własny literacki dyskurs trzeciego stopnia, który charakteryzuje się łączeniem cech dialogów platońskich i lukianowych z innymi elementami tradycji antycznej: cytatai z Homera, tragików, komików etc. Dobrym przykładem jest początek satyry *Filopatr*:

KRITIASZ: [...] odejźmy tam, gdzie platany chronią przed słońcem, słowiki i jaskółki melodyjnie śpiewają, aby melodia ptaków miła dla ucha i przyjemnie szumiąca woda oczarowała nasze dusze. [...]

Ten fragment, wypowiedziany przez Kritiasza, jest w rzeczywistości streszczeniem początkowych scen *Fajdro*a Platona:

FAJDROS: Daj spokój; prysła moja nadzieja w tobie; myślałem, że się trochę przećwiczę. Więc może usiądziemy, gdzie chcesz, i będziemy czytali?

SOKRATES: Chodźmy stąd; wróćmy się wzdłuż Ilissu, a potem gdzie bądź usiądziemy spokojnie.

4 MADYDA – BOGUSKI 2006: vol. 2, rozdz. 33, s. 280.

- FAJDROS: Doskonale się trafiło, że nie mam trzewików na sobie. No, ty oczywiście nigdy. Wiesz: najlepiej chodźmy rzeczką, zamaczawszy nogi. To nie jest nieprzyjemne, szczególnie o tej porze roku i dnia.
- SOKRATES: No to idź naprzód i rozglądaj się, gdzie by można usiąść.
- FAJDROS: Widzisz tamten [platan], ten wysoki?
- SOKRATES: Albo co?
- FAJDROS: Tam cień jest i wiatru trochę, i trawa; jest gdzie usiąść, można się i wyciągnąć, jak wolisz.
- (Platon, *Fajdros* 229a–b; tłum. W. Witwicki)

Jak słusznie zauważyła Anna Peterson, początek *Filopatrisa* to kombinacja właśnie dialogu Platona i *Hermotimosa* Lukiana⁵. Zachęta do odbycia dialogu w takiej samej przestrzeni jak ta, w której dyskutowali Sokrates i Fajdros, jest także informacją dla czytelnika, gdzie należy szukać ram narracyjnych dialogu. Jednocześnie, co umknęło uwadze Peterson, motyw filozoficznego ogrodu, czy też *locus amoenus*, jest dość powszechny w dialogach z epoki średniego Bizancjum, a najlepiej chyba wyeksponowany w *Amarantosie* Teodora Prodromosa⁶.

Historia bizantyńskich dialogów, w tym dialogów opartych na utworach Lukiana, czeka dopiero na opracowanie, ale prosta transpozycja starożytnego gatunku na bizantyńskie realia nie była oczywiście nigdy możliwa. Simon Goldhill uznał, że dialogi chrześcijańskie, w przeciwieństwie do dialogów pogańskich, eksponują i utrwalają hierarchiczną wizję świata⁷. Averil Cameron prezentuje

5 PETERSON 2017: 250–269.

6 Na temat ogrodów w Bizancjum, zarówno prawdziwych, jak i wymagowanych, por. BODIN – HEDLUNG 2013.

7 GOLDHILL 2008: 1–12.

dużo bardziej zniuansowany pogląd, wskazując, że świat dialogów bizantyńskich – szczególnie dialogów, które poruszają istotne kwestie teologiczne, jest dużo bardziej skomplikowany⁸. Goldhill ignoruje bogatą średniowieczną tradycję dialogów, które dotyczyły zresztą nie tylko kwestii religijnych, ale także społecznych, jak np. *Obrona Eunuchów* Teofylakta z Ochrydy⁹.

O ile bizantyńskie dialogi poruszające sprawy religijne były od dawna analizowane, to teksty, które uważano – nie zawsze zresztą słusznie – za utwory oparte na dziełach Lukiana, dopiero od niedawna przyciągnęły uwagę uczonych¹⁰. Wiele z tych tekstów – wśród nich jest *Charidemos* i *Filopatris* (niekiedy używa się też tytułu *Patriota*) – określa się mianem „pseudolukianowych”. To negatywnie zabarwione określenie klasyfikuje bizantyńskie dialogi, które czerpią z tradycji lukianowej, jako wtórne, nieciekawe i naśladownicze. Jak stwierdził niedawno Mark J. Edwards:

[...] the *Patriot* is the showpiece of an author who hoped to imitate Lucian well enough to win the applause of the literate classes but not well enough to deceive them¹¹.

Autor tej niesprawiedliwej i najzwyczajniej bezsensownej opinii zakłada, że imitowanie Lukiana było celem samym w sobie, a jakość tej imitacji była gwarancją potencjalnego sukcesu. Pomysł, że *Filopatris* jest dialogiem pseudolukianowym, jest raczej konkluzją współczesnych uczonych, opartą na tym, że dialog został przekazany w siedmiu manuskryptach napisanych pomiędzy XIII a XV wiekiem, które zawierają też utwory Lukiana¹². Dokładniejsza analiza manuskryptów, np. Vat. gr. 088 czy Vat. gr. 1322 (oba pochodzą z XIV wieku), wskazuje, że tekst był przepisany bardzo niedbale, na końcu utworu znika nawet podział na rozmówców.

8 CAMERON 2014: 7–22.

9 GAUTIER 1980: 287–331. Na temat tego tekstu zob. MESSIS 2012.

10 Por. np. CULLHED 2015.

11 EDWARDS 2010: 154.

12 WITTEK 1952: 322, nr 82.

Wątpliwe, żeby średniowieczni skrybowie tak potraktowali autentyczne teksty Lukiana. Podobnie bezrefleksyjnie analizuje się inny utwór, *Charidemos*, który bardzo często określa się mianem imitacji Lukiana¹³. W przypadku tego tekstu podobieństwo do dialogów Lukiana jest dużo mniejsze niż w przypadku *Filopatrisa*. *Charidemos* to dość nudny dialog o pięknie, który po raz pierwszy pojawił się wśród tekstów syryjskiego sofisty w XIV wieku¹⁴. Charis Messis wysunął niedawno teorię, że autorem dialogu mogła być osoba, która zamówiła kopię utworów Lukiana i dodała własny utwór mający imitować styl retora¹⁵. Porównanie tych dwóch tekstów (czyli *Charidemos* i *Filopatris*) pokazuje jednak, jak różne były to imitacje. Wśród utworów, które były inspirowane lukianowymi tekstami, jest również trudne do datowania naśladownictwo *Dialogów Zmarłych* tego autora. Utwór, którego treścią jest rozmowa pomiędzy Charonem, Hermesem i Aleksandrem Wielkim, jest oparty na utworach Lukiana do tego stopnia, że można określić go mianem centonu. Tekst ze wstępem, komentarzem i dokładną analizą źródeł wydała z kodeksu Ambrosianus gr. 655 w 1971 roku Orsolya Karsay¹⁶. Jednak (wbrew przekonaniu Karsay) jej edycja nie była pierwsza – wcześniej, na początku XX wieku, dialog opublikowała Natale Caccia¹⁷. Datowanie tekstu pozostaje otwartą kwestią: Karsay proponowała okres Paleologów, Lambakis wiek dwunasty – czasy rozkwitu literatury bizantyńskiej za czasów Komnenów¹⁸, podobnie uważa Garland (która właściwie powtarza propozycję Lambakisa)¹⁹.

Anonimowy autor dialogu używa często fragmentów zdań, *similiów* i cytatów, łącząc je i tworząc nowe sensy:

13 HUNGER 1978: vol. 2, s. 149. Dokładna analiza poniżej.

14 Vat. gr. 1859 (XIV w.); Marc. gr. 434. Marc. gr. 435 (XV w.).

15 MESSIS (w druku). Por. także ANASTASI 1967; ANASTASI 1971: proponuje okres renesansu macedońskiego, ROMANO 1999: 69: czasy Komnenów.

16 CHRISTIDIS 1980; KARSAY 1971; MARCINIAK 2016a.

17 CACCIA 1915: 145–149.

18 LAMBAKIS 1982: 36.

19 GARLAND 2000/2001.

A. gr. 655.4: καὶ τ' ἄλλα, ὅσαπερ ἴσως καὶ ἀκήκοας.//
DDeor. 1.8: καὶ τὰλλα ὅσα καὶ σὺ σὺ ἀκήκοας

A. gr. 655.6: καθάπερ εἰκὸς ἦν // DMar. 2.2.8: ὥσπερ εἰκὸς ἦν

A. gr. 655.9: πλὴν ἄλλα τί γελᾶς, ὦ Χάρων; // DMort. 13.2.6:
πλὴν ἄλλα τί γελᾶς, ὦ Διόγενες

Ten anonimowy utwór jest względnie najbliższy treści „udawania” tekstu Lukiana, o której pisał Edwards. Ale nie można wykluczyć, że był to tekst prymarnie dydaktyczny – Herbert Hunger zwraca uwagę na „poważne językowe pomyłki”²⁰, uznając, że wzmacnia to tezę o szkolnym pochodzeniu tekstu. Warto jednak zauważyć, że nawet ten utwór nie jest ani niewolniczym naśladownictwem Lukiana, ani nie składa się też wyłącznie z fragmentów utworów Syryjczyka. Wśród tekstów inkorporowanych do dialogu znajdują się np. bajka Ezopa (Perry, nr 60) i aluzja do utworu Plutarcha:

CHARON: A miałeś nadzieję, Aleksandrze, podbić cały świat?

ALEKSANDER: Nie tylko cały świat, ale i wszystkie światy.
A zginąłem, zanim go zdobyłem. No to przewieź mnie.

Opowiedź Aleksandra jest nawiązaniem do fragmentu z *De tranquillitate animi* Plutarcha (4):

Ἀλέξανδρος Ἀναξάρχου περὶ κόσμων ἀπειρίας ἀκούων
ἐδάκρυε, καὶ τῶν φίλων ἐρωτῶντων ὃ τι πέπονθεν, οὐκ
ἄξιον' ἔφη ἑταίρειν, εἰ κόσμων ὄντων ἀπείρων ἐνός
οὐδέπω κύριοι γεγόναμεν;

20 HUNGER 1978: 155.

Aleksander zapłakał, słuchając [wykładu] Anaksarchosa o nie-
skończoności światów. Kiedy przyjaciele pytali go, co się stało,
odparł: „Czyż nie godzi się płakać, skoro światów jest niezli-
czona ilość, a my nie władamy nawet jednym?”.

(tłum. P. Marciniak)

Anonimowy, przypuszczalnie bizantyński autor, nie stworzył
tekstu, którego prymarnym celem miało być „udawanie”, „oszu-
kiwanie”, czy nawet „naśladowanie”. Było nim albo ćwiczenie
stylu Lukiana, albo nauka greki (jeśli tekst jest jednak renesanso-
wej, a nie bizantyńskiej proveniencji), albo napisanie tekstu, który
lepiej określałby termin „emulacja”. Uczeń tacy jak Edwards uży-
wają terminu „imitacja” bezrefleksyjnie, projektując na literaturę
bizantyńską starożytne i nowożytne teorie estetyczno-literackie.
Kwintyliian stwierdza co prawda, że znaczna część sztuki polega
na naśladownictwie („neque enim dubitari potest, quin artis pars
magna contineatur imitatione”, *Inst. Orat.* 10.2.1), ale bizantyńska
mimesis jest procesem bardziej skomplikowanym niż tworzenie
utworu, który ma stanowić kopię starożytnego oryginału. Bizan-
tyńska *imitatio antiquorum* opierała się raczej na opanowaniu stylu
antycznych mistrzów i wykorzystaniu go do tworzenia nowych
utworów²¹. Bizantyńskie dialogi, zwłaszcza te, które w różny spo-
sób nawiązują do Lukiana, są tego świetnym przykładem.

21 Por. np. zalecenia dotyczące Lukiana: BOISSONNADE 1838: 48. Angielskie
tłumaczenie i omówienie tego fragmentu: PAPAIOANNOU 2013: 127; ostatnio także PA-
PAIOANNOU 2017: 104. Zob. też. HÖRANDNER 2012: 105. Tekst traktatu w dużym stop-
niu opiera się na wcześniejszych utworach Michała Psellosa i Grzegorza z Koryntu:

Przeczytaj Leukippe, Charikleję, Lukiana, Synezjusza, listy Alkifrona. Pierwszy
jest pełen gracji i kwiatów [χαρίτων και ἀνθους], drugi wypełniony gracją
i sophrosyne, trzeci [czyli Lukian – P.M.] zawiera wszelkiego rodzaju dobre
rzeczy, czwarty jest uroczysty i pompatyczny.

(tłum. P. Marciniak)

Nowy dialog na nowe (bizantyńskie) czasy

W polskim przekładzie utwory Lukiana są określane mianem dialogów, ale nie wszystkie z zamieszczonych tekstów mają formę dialogiczną – spora część z nich była popisowymi deklamacjami retorycznymi. Ale nawet te teksty, w których dominuje forma dialogiczna, zasadniczo różnią się między sobą – najwięcej „dialogu w dialogu” jest w dialogach bogów, zmarłych, heter czy bogów morskich. *Wyprzedaż żywotów filozofów* czy *Zeus Tragiczny* mają w sobie więcej z komedii nowej niż platońskiego dialogu. Lukian eksperymentował z różnymi gatunkami literackimi, łącząc ze sobą elementy komedii, satyry menippejskiej i literatury filozoficznej¹. Podobnie bizantyński dialog „satyryczny” pisany w duchu Lukiana jest często literackim eksperymentem. Dwunastowieczny *Timarion* zawiera w sobie elementy ekfrazy, dialogów zmarłych i scenę sądu, która ma bezsprzecznie teatralny charakter². W nadrzędnym dialogu pomiędzy dwoma bohaterami Kydion jest uosobieniem czytelnika/słuchacza, który wyraża swoje oczekiwania odnośnie do rozmowy. Częścią zawartego w tym tomie *Amarantosa* jest pieśń weselna. Początkowa filozoficzna dyskusja bohaterów przeradza się w opowiadanie o ślubie starca i jego młodej narzeczonej, które w rzeczywistości służy do dyskusji o problemach istotnych z punktu

1 „Dialogue” w: *Brill’s New Pauly*: „[Lucian] experimented with various forms of dialogue and created new ones by crossing typical comedy motifs (*Prometheus* 5–7) with those of the cynical satire of Menippus (*Bis accusatus* 33)”, (dostęp: 20.08.2017).

2 Na temat sceny sądowej w *Timarionie* zob. MACRIDES 2005: 139–141.

widzenia Prodromosa – pozycji nauczyciela w społeczeństwie, kwestii *hypokrisis* etc³. Prodromosowe *Bion Prasis* i wspomniany przed chwilą *Amarantos* dowodzą również, jak płynna może być granica pomiędzy „dialogicznością” i „performatywnością”. *Bion Prasis* jest etopeotycznym dialogiem, oddającym głos starożytnym autorom, a fakt, że prawdopodobnie był przeznaczony do przedstawiania w różnego rodzaju *theatra*, powoduje, że można myśleć o nim w kategoriach raczej „performatywności” niż „dialogiczności”⁴.

Co więcej, bizantyńskie świeckie dialogi nie są tworzone wedle jednolitego schematu⁵. W *Timarionie* rolę drugiego rozmówcy jest (głównie, chociaż nie wyłącznie) organizowanie struktury narracyjnej opowieści. Po początkowej wymianie zdań wypowiedzi Kydiona sprowadzają się do następujących uwag:

KYDION: Powiedz więc, mój drogi Timarionie, kim on był i od kogo pochodził, i jaki ci się wydał w czasie tej procesji, i w ogóle wszystko opowiedz szczegółowo, pamiętając o naszej początkowej umowie. (rozdz. 7)

KYDION: Opowiedz więc, o przyjacielu, resztę tej historii, ale przedstawiaj wypadki po kolei. (rozdz. 16)

KYDION: Cóż to, drogi Timarionie, nie powiesz mi i o swoim smyrneńskim profesorze, jakiej doznał czci na zgromadzeniu sofistów? (rozdz. 45)

3 Por. CULLHED 2017.

4 Zauważyła ten fakt Giuditta Podestà (PODESTÀ 1964: 32): „[Amarantos] oscilla tra il dialogo lucianesco e il mimo drammatico”. Walter Puchner wydaje się rysować niemożliwą do przekroczenia linię pomiędzy dramatem i dialogiem, zob. PUCHNER 2006: 81: „Die Dialogform allein stellt noch kein dramatisches Element vor”. Dialog jest jednak niemal zawsze omawiany i badany w kontekście perspektywy dramatycznej i performatywnej, zob. COURTNEY 1990: 152. Takie podejście do dialogu ma zresztą antyczne korzenie, por. ARIERTI 1991.

5 Na temat terminu w starożytności zob. JAŹDŻEWSKA 2014.

Podobnie postępuje rozmówca Charidemosa, Hermippos. Jego wypowiedzi służą głównie do informowania słuchacza/czytelnika, o czym Charidemos będzie mówił lub co powinien powiedzieć:

HERMIPPOS: Wdzięczny ci jestem za to. Ale jeśli przedstawiś mi od początku wszystko, jak było – jaką deklamację wygłosił Androkles, kogo zwyciężył i kogo z was zaprosił na sympozjon – jeszcze większą u mnie zaskarbisz sobie wdzięczność. (rozdz. 3)

HERMIPPOS: Mój przyjacielu, pod żadnym pozorem nie zaczynaj pochwał, zanim nie opowiesz mi, co też skłoniło was do wygłoszenia tych przemów. (rozdz. 4)

Ten proces zaszedł jeszcze dalej w innych dwóch dialogach klasyfikowanych jako lukianowe – *Musoklesie* i *Hermipposie*. W obu utworach interlokutor pozostaje anonimowy – bohaterowie nie wymieniają tak naprawdę żadnych poglądów, anonimowy rozmówca służy wyłącznie do nakreślenia ram narracyjnych i zadawania pytań. Tym samym staje się jeszcze mniej istotny niż w *Timarionie* czy *Charidemosie*, co być może wskazuje, że gatunek dialogu ewoluował lub że jego forma była elastyczna i mogła być dopasowana do potrzeb autora. Ale wyjaśnienie może być również mniej atrakcyjne – oba dialogi zachowały się tylko w dwóch, bardzo późnych, manuskryptach z XVI wieku: B. III. 12 (Passini 045); C. VI. 26 (Passini 286). Być może, podobnie jak w przypadku kopii dialogu *Filopatris* z watykańskich manuskryptów, skryba po prostu nie zapisał imion rozmówców, uznając je za nieistotne.

Zarówno w dialogach Platona, jak i Lukiana funkcje poszczególnych interlokutorów i długość ich mów są oczywiście różne, ale zazwyczaj rolę rozmówców jest prezentowanie odmiennych poglądów, przekonywanie lub bycie przekonanym. Bizantyńskie dialogi, a może dokładniej: świeckie dialogi oparte na tekstach Lukiana, są inne. Ale trzeba też pamiętać, że inny jest ich cel – przeważnie teksty te miały spełniać rolę „pomocy szkolnych”. Bizantyńskie

lukianowe dialogi w większości wypadków nie są polifoniczne, nie ma w nich wielogłosowości, ścierania się różnych myśli i poglądów. Ich znaczenie mogło być tworzone w czasie wystąpień, kiedy były prezentowane, kiedy uczniowie rozpoznawali i dyskutowali o problemach, które pojawiały się w tych tekstach.

Eksperyment Michała Hapluchejra?

Tak zwany *Dramation* (*Mały Dramat*, *Dramacik*) Michała Hapluchejra może się wydawać tekstem, który nie powinien zostać wspomniany w tomie poświęconym dialogom lukianowym w Bizancjum – utwór znajduje się w centrum zainteresowań badaczy teatru bizantyńskiego ze względu na swoją dramatopodobną formę¹. Ten tekst służył, pod różnymi nazwami i określeniami, jako dowód na istnienie teatru w Bizancjum albo przynajmniej na przetrwanie tekstów, które miały strukturę dramatu². Ale współczesne interpretacje oparte są na całym szeregu nieporozumień: genologicznej atrybucji tekstu, literackich źródłach, identyfikacji autora i w końcu – potencjalnej funkcji, jaką miał spełniać ten utwór.

Utwór składa się ze 123 wersów – Głupiec (Ἀγροίκος) wita Tyche, która, ślepa i skaleczona w nogę, zawitała do jego domu tylko przez przypadek. Kiedy dowiaduje się o tym Mędrzec, wściekły obrzuca ją przekleństwami. Po usłyszeniu jego słów Tyche chwali się swoją potęgą. Zwraca też Mędrcowi uwagę, że zamiast jej darów posiada on dary Muz. Po chwili pojawiają się wspomniane Muzy, które pełnią funkcję pierwszego chóru. Mędrzec wzywa inny chór – w tekście brak określenia, kim są jego członkowie – i każe mu wyrzucić z domu chór Muz. Muzy są oczywiście urażone

1 Por. LEONE 1969. Najnowsza edycja tekstu w CAVALLERO 2017; ROMANO 1999: 412.

2 COTTAS 1931: 164. Marios Ploritis określił tekst mianem λόγια δραμάτια, PLORITIS 1999: 210. Karl Krumbacher użył terminu *comeditta*, KRUMBACHER 1987: 767, a Herbert Hunger opisał tekst jako *kleines 'dramatisches' Stück*, HUNGER 1978: II, 144.

i żądają wyjaśnień. Odpowiedź Mędrca jest prosta: jest biedny, nie ma ani pieniędzy, ani jedzenia, nie potrafi żywić się trawą. Sztuka kończy się życzeniami Muz skierowanymi do Mędrca:

[...]

τοίνυν κατίδης σὰς θανούσας ἐλπίδας,
φανείσας εἰς φῶς, εἰς νέαν φρυκτωρίαν
καὶ πλοῦτον ἰδῆς καὶ τροφήν βίου φάγης. (w. 119-121)

Patrz zatem na swoje umierające nadzieje,
oto przychodzą na świat, w świetle nowej latarni,
zobaczysz bogactwo i zakosztujesz luksusu.

(tłum. P. Marciniak)

Mędrzec tak odpowiada na życzenia Muz:

Γένοιτό μοι νῦν· τὸ δὲ μέλλον οὐ βλέπω·
δέδοικα μὴ πως εἰς ἐναντίον πέσω. (w. 122-123)

Obym teraz tego doświadczył: a jednak nie widzę przyszłości.
Boję się, że stanie się wręcz odwrotnie.

(tłum. P. Marciniak)

Na pierwszy rzut oka *Dramation* to standardowy tekst, który wykorzystuje tradycyjne toposy nierówności w życiu, niesprawiedliwej Fortuny (Tyche)³, a nade wszystko tak popularny w XII wieku topos biednego uczonego. Wszystkie te motywy są dobrze udokumentowane w literaturze epoki Komnenów. *Dramation* jest jednak wyjątkowy ze względu na swoją dramatyczną formę oraz postać autora, który najprawdopodobniej nie był biednym konstantynopolitańskim retorem⁴. Powszechnie przyjmuje się dzisiaj, że twórcą

3 Por. np. pierwsze wersy poematu Eugeniusza z Palermo:

Τὸ τῆς Τύχης ἄτακτον, ὁ ζωῆς δρόμος,
ἢ ποικίλη τις τῶν παθῶν ἀμετρία [...]. (w. 1-2)
Ed. M. GIGANTE, *Versus Iambici*, Palermo 1964.

4 LEONE 1969: 251-254.

Dramaciku był Michał Hapluchejr, wspomniany przez Eustacjusza z Tessaloniki w jego *De capta Thessalonica*, członek stołecznej arystokracji i jeden z zaufanych ludzi cesarza Andronika I. Taka atrybucja tekstu spowodowała debatę podobną do tej, która towarzyszyła próbie ustalenia autorstwa *Ptochoprodromika*, ponieważ uczeni nie byli w stanie utożsamić bohatera tekstu z prawdziwym autorem⁵. Dopiero niedawno Nikolaos Zagklas zasugerował, że *Dramation* może być po prostu literackim ćwiczeniem, tekstem, którego narrator nie musi być tożsamy z osobą autora⁶.

Niewykluczone, że Hapluchejr-senator jest w rzeczywistości autorem tego tekstu. Nie da się tego ani potwierdzić, ani temu zaprzeczyć. Łatwiejsza do przeprowadzenia jest analiza tekstów, które zostały wykorzystane w *Dramationie*. Quintino Cataudella zauważył, że głównym hypotekstem utworu był *Plutos* Arystofanesa⁷. Wolfram Hörandner był pierwszym uczonym, który podał ustalenia Cataudelli w wątpliwość, wskazując, że autor *Dramaciku* obszernie czerpał z twórczości Teodora Prodomosa – z wiersza *Przeciwko starej lubieżnej kobiecie* oraz z *Wersów przeciwko Przeznaczeniu*⁸. Zagklas zwrócił uwagę na kolejne zapożyczenia z Prodomosa⁹, co pozwala postawić tezę, że autor utworu albo był związany z kręgiem tego poety, albo – jeśli Hapluchejr-senator jest w rzeczywistości autorem tekstu i utwór powstał pod koniec XII wieku – znał bardzo dobrze twórczość Prodomosa¹⁰. Ale badacze *Dramationu* nie zauważyli, że nawiązania do Prodomosa to nie jedyne inspiracje literackie. I tak np. wersy 41–42, które wypowiada Mędrzec do Tyche, są wzięte *verbatim* z utworu Psellosa *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς ἑταῖρὸν τινα διὰ τὸ νοσεῖν* (nr 66 Westerink).

5 Na temat autorstwa *Ptochoprodromika* zob. BECK 1971: 104. Do dzisiaj nie wszyscy badacze zgadzają się z autorstwem Prodomosa: EIDENEIER 1991: 34–37.

6 ZAGKLAS 2014: 321–322.

7 CATAUDELLA 1940/41.

8 HÖRANDNER 1972 i HÖRANDNER 2009: 211.

9 ZAGKLAS 2014: 321–322.

10 Co zasugerował już Krumbacher, KRUMBACHER 1987: 767: „Das Werkchen ist eng verwandt mit dem kleinen dramatischen Gedichte des Tzetzes [...] und mit dem Ideenkrise des Prodomos”.

Σ: Ἀπαγχονίζου, δαῖμον, ἔρρε, συνθλίβου,
γῆς δῦθι μυχούς, ἀφανίζου, ῥηγνύου.

Powieś się, ty demonie, odejdz, wyparuj,
niech cię pochłonie ziemia, zniknij, wybuchnij!

(tłum. P. Marciniak)

Można wskazać także na inne, mniej lub bardziej oczywiste nawiązania do starożytnych i bizantyńskich utworów:

Dramation 8 = *Thesm.* 381;

Dramation 10 = Manasses, *Breviarium Chronicum* 3405;

Dramation 48 = Galenus, *De morborum temporibus liber*
69.13 (?);

Dramation 58 = Pisides, *De expeditione Persica* 1.35; 3.374;
Bellum Avaricum 300.

W wersji 53 Mędrzec poucza drugi chór, żeby wyrzucił zbliżające się Muzy (w. 53: Ναί, κλειῖσον αὐτάς, ἄφες ἔξω τῆς θύρας). Ten fragment przypomina podobną scenę z utworu Prodromosa *Σχετλιαστικοὶ ἐπὶ τῇ ἀτιμίᾳ τοῦ λόγου* (H. 142), w którym pozbawiony złudzeń uczony wyrzuca swoje książki i odrzuca wykształcenie, w tym Muzy Demokryta, Homera i Orfeusza¹¹. Wszystko to jednoznacznie wskazuje, że autor był nieźle zaznajomiony ze starożytną i bizantyńską literaturą.

Z *Dramationem* łączy się kilka wzajemnie powiązanych ze sobą problemów: po pierwsze, do jakiego stopnia jest to naprawdę utwór dramatyczny (to znaczy jak bardzo jest oparty, strukturalnie i fabularnie, na starożytnych dramatach); po drugie, czy dyskusja o jego performatywności jest w ogóle uzasadniona? Z perspektywy niniejszego wstępu najistotniejsza jest pierwsza kwestia. Nie chodzi tutaj o proste przyporządkowanie tekstu do określonego

11 Ἐρρετ' Ἀριστοτέλους πολυμήχανα δῖνεα τέχνης,
θευλογίῃ τε Πλάτωνος, ἅπασά τε φιλοσοφίῃ,
Ἐμπεδοκλῆος ἀρίστα μελήματα, Μοῦσαι Ὀμήρου,
Μοῦσαι Δημοκρίτοιο [...]. (w. 4-7)

gatunku (takie eksperymenty rzadko się udają w przypadku literatury bizantyńskiej), ile raczej o ustalenie, jakie tradycje literackie naśladował/przetwarzał autor utworu.

Sprawcą największego zamieszania jest przede wszystkim sam tytuł – *Δραμάτιον*, czyli „mały dramat”. Jak w przypadku wielu innych utworów nie jest to tytuł odautorski¹². Co więcej, nie jest to nawet tytuł bizantyński (bo nie został przekazany w manuskryptach), a jedynie inwencja współczesnych edytorów. W manuskryptach zachował się dużo bardziej konwencjonalny tytuł: *στίχοι*, który jest bardzo ogólnym określeniem, wskazującym raczej na formę tekstu niż jego genologiczną atrybucję. Termin „dramation” został po raz pierwszy użyty przez Fryderyka Morella w 1593 roku¹³. Ale całemu zamieszaniu jest winna jeszcze wcześniejsza *editio princeps* Godefroy’a Tilmanna, który określił tekst mianem dramatu i dodał formułę *τὰ τοῦ δράματος πρόσωπα*¹⁴. Jedynym dramatycznym elementem *par excellence* jest użycie chóru, czy też bardziej precyzyjnie: dwóch chórow. *Dramation* nie jest napisany według żadnych reguł rządzących dramatem antycznym, a niedawne porównania do hellenistycznego mimu literackiego są równie nieuprawnione, bo nie znajdują żadnego usprawiedliwienia w dwunastowiecznej literaturze bizantyńskiej¹⁵.

W czasach Komnenów powstał jednak inny tekst, który jest na poziomie strukturalnym podobny do *Dramationu*: anonimowa satyra przeciwko Stefanowi Hagiochristophoritesowi, „ministrowi” Andronika I Komnena¹⁶. Utwór jest bizantyńską wersją *Dialogów Zmarłych*, ale składa się nie tylko z rozmów poszczególnych postaci, ale także uwag wtrącanych przez tłum zmarłych, *πλήθος νεκρῶν*. W tekście co prawda nigdy nie pojawia się termin „chór”, ale tłum zmarłych pełni dokładnie taką funkcję. Pomiedzy anonimowym dialogiem i *Dramationem* jest więcej podobieństw niż

12 RHOBY 2015.

13 MOREL 1593–1598.

14 TILMANN 1554: ff. 22–26.

15 CAVALLERO 2017: 80–81.

16 Tłum. i wstęp GARLAND 2000–2001: 481–489.

między *Dramationem* a dowolnym dramatem. Nie jest zatem wykluczone, że *Dramation* był prymarnie pomyślany nie tyle jako bizantyńska wersja dramatu, ale jeszcze jedna bizantyńska wersja (lukianowego) dialogu. *Dramation* zawiera wymianę zdań, w formie stychomytii, pomiędzy Mędrce a chórem, a później komiczny dialog z Muzami. Określenie „lukianowy” służy tutaj raczej jako określenie dialogicznego utworu, który zawiera elementy poważne i humorystyczne, niż tekstu, który jest literalnie (w sensie stylu czy similiów) wzorowany na utworach Syryjczyka¹⁷. Fragment *Dramationu*, błędnie przypisany Janowi Tzetzesowi, został przekazany w dwóch manuskryptach razem z dialogami Lukiana¹⁸. Dialog i dialog lukianowy to same w sobie bardzo szerokie pojęcia, które zawierają, jak wcześniej wspomniano, teksty o różnym charakterze i różnej formie. Co więcej, łączenie prozy i poezji, różnych gatunków i literackich tradycji (także dramatycznych) nie było czymś niespotykanym w dwunastowiecznej literaturze bizantyńskiej¹⁹. Może zatem *Dramation* jest kolejnym bizantyńskim eksperymentem z formą dialogu.

17 Komentatorzy sugerują, że wersy 77–78 („Widzę idiotów w Senacie / mądrych zlekceważonych i głupców wywyższonych”) są inspirowane *Iup. Trag.* 19, gdzie Momos mówi o mędrcach, którzy są lekceważeni, i głupcach, którzy są honorowani (μαρόνς ἀνθρώπους προτιμωμένους), według Romano „Haplucheir si rifa senza dubbio anche allo *Iuppiter Tragoedus* di Luciano”, ROMANO 1999: 410.

18 Vat. gr. 949 i Vallicelianus gr. 22 (B 99). Gustav Soyter twierdził, że *Iuppiter Tragoedus* i *Iuppiter Confutatus* były modelami krótkiego tekstu przypisanego (błędnie) przez Matrangę Tzetzesowi, SOYTER 1928: 225. Ten krótki tekst jest w rzeczywistości fragmentem *Dramationu*, por. MERCATI 1946–1948.

19 Zob. np. MARCINIAK – WARCABA 2018.

Hermippos, Hermodotos i Musokles – dialogi (nie całkiem) lukianowe?

Tylko dwa manuskrypty przekazują trzy wzmiankowane w tytule dialogi: Tor. B. III. 12 (Passini 045) oraz Tor. C. VI. 26 (Passini 286). Najpopularniejszy z tekstów, *Hermippos*, został przekazany w piętnastu rękopisach, z których najstarszy datowany jest na rok 1322. Uczeń dość zgodnie uważają, że wszystkie trzy teksty miały jednego autora – zwyczajowo przypisuje się je późnobizantyńskiemu kopiście i uczonemu Janowi Katraresowi/Katronesowi, znanemu również z satyry przeciwko Neofytowi Prodromenosowi oraz z tylko fragmentarycznie zachowanego urywka dramatu¹. Datowanie dialogów jest w każdym razie niepewne. Badacze wymieniali różne możliwości, np. według Wilhelma Krolla teksty mogły powstać w V wieku², inni wskazywali na czasy Paleologów (co jest logiczną konsekwencją uznania Katraresa za ich autora). Autorzy niedawno opublikowanego niemieckiego przekładu sugerują, że teksty powstały pomiędzy XI a XIV wiekiem³. Najciekawszym z nich jest chyba *Hermippos*, czego dowodem może być istnienie licznych kopii utworu. Jak piszą autorzy hasła *Byzantine Philosophy* w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

A particularly intriguing example is *Hermippos, or, On Astrology*: this attempt at a reconciliation between the belief in astral influence over the natural world and the Christian doctrines of

1 ANDRÉS – IRIGOIN – HÖRANDNER 1974. Na temat identyfikacji Katraresa/Katronesa zob. JÜRSS 1966. Na temat autorstwa dialogów por. także HOHLWEG 1995.

2 *Hermippos*, RE XV 854, 50.

3 SCHÖNBERGER – SCHÖNBERGER 2010 (z bibliografią).

divine providence and human free will is one of three anonymous dialogues, probably from the early 14th century, which have been variously attributed to Nikephoros Gregoras, John Aktouarios and John Katrones (or Katrarios).

Według F. Jürssa *Hermippos* jest nie tylko traktatem poświęconym filozofii, ale także świadectwem pojmowania świata przedstawionym przez wykształconego Bizantyńczyka epoki Paleologów⁴.

Dwa pozostałe teksty cieszyły się zdecydowanie mniejszym zainteresowaniem. *Hermodotos albo o pięknie* wykazuje wyraźne związki z zamieszczonym w tym tomie *Charidemosem*, aczkolwiek tylko pewne datowanie obu tekstów umożliwiłoby ustalenie, który tekst nawiązuje do którego. Biorąc zatem pod uwagę niemożliwość do ustalenia chronologii oraz fakt, że *Charidemos* nie jest oryginalnym tekstem Lukiana, jego wykorzystanie nie może być uznane za dowód na inspirację syryjskim satyrykiem.

Najdokładniejszą analizę wpływu pism Lukiana na trzy omawiane utwory przedstawił Franz Schumacher w pracy *De Ioanni Katrario Luciani imitatore* (Bonn 1898). Schumacher zebrał mniej lub bardziej prawdopodobne zapożyczenia z tekstów Lukiana oraz innego rodzaju podobieństwa natury kompozycyjnej. Ale wiele z potencjalnie lukianowych elementów wcale nie musi być dowodem na bezpośrednią inspirację tekstami retora. Schumacher twierdzi na przykład: „In utroque igitur scriptore, et in Luciano et in Katrario, non dialogus ipse habetur sed dialogi iam habiti referuntur”⁵. To nie tylko cecha utworów Lukiana, ale wielu innych bizantyńskich dialogów, których Schumacher najprawdopodobniej nie znał (np. *Amarantosa* czy *Timariona*). Zapożyczenia na poziomie leksykalnym są interesującym, ale z pewnością nie ostatecznym argumentem. Lukian był jednym z autorów poleca-

4 JÜRSS 1966: 284: „Der Dialog ist also weit mehr als ein nur-astrologischer Traktat. Vielmehr erscheint er als das wertvolle Zeugnis vom Weltbild eines gebildeten Byzantiners – des Johannes Katrones – aus der Zeit des ausgehenden 13. oder beginnenden 14. Jh.s.”

5 O podobieństwie pomiędzy *Hermodotosem* i *Erotes* SCHUMACHER 1898: 8.

nych przez podręczniki stylistyki, a więc używanie słownictwa zapożyczonego z jego tekstów trudno uznać za przekonujący dowód, że autor tekstu inspirował się w sposób szczególny utworami syryjskiego retora.

Teksty Lukiana były utworami komentującymi rzeczywistość lub odnoszącymi się do zagadnień takich jak granice filozofii, intelektualne oszustwa – przyporządkowanie ich do kategorii „satyry” jest pewnym uproszczeniem, podobnie zresztą jak aprioryczne i niezwykle mgliste uznanie ich za teksty humorystyczne. *Charidemosa*, który znalazł się w niniejszym wyborze, również trudno uznać za tekst satyryczny – wedle jakiegokolwiek definicji – ale jego przynależność do tradycji lukianowej sankcjonuje przynajmniej tradycja rękopiśmienna.

Wszystkie trzy manuskrypty (Vat. gr. 1859; Ven. gr. Z 434 coll. 0840; Ven. gr. Z 435 coll. 0700) zawierają wyłącznie teksty autorstwa Lukiana (lub jemu przypisywane), a *Charidemos* jest ostatnim (w dwóch przypadkach) i przedostatnim utworem kolekcji. Utwory przypisywane Katraresowi nie są satyrami (tutaj rozumianymi jako teksty będące hiperbolicznymi komentarzami do rzeczywistości, ludzkich przywar czy społecznych problemów), nie są z pewnością humorystyczne. Niewykluczone, że te trzy teksty są raczej swego rodzaju eksperymentem, być może napisanym na potrzeby dydaktyczne, podręcznikami w formie dialogicznej, które czerpią z tradycji dialogów Platona i Lukiana, ale niekoniecznie stanowią ich naśladownictwo.

Teodor Prodromos i jego lukianowe utwory*

Niewiele wiadomo na temat życia i pochodzenia Teodora Prodromosa¹, a to, co się zachowało, jest trudne do zweryfikowania, bo w dużej mierze jesteśmy skazani na ekstrapolowanie wiadomości o życiu twórcy z jego utworów. Takie informacje są czasem wewnętrznie sprzeczne, a niejednokrotnie dotyczą raczej *persony*, maski, którą autor przybiera w swoich tekstach. Możliwe, że Teodor Prodromos urodził się w Konstantynopolu około roku 1100. Jego ojciec, również Prodromos, był człowiekiem wykształconym, a wuj miał piastować stanowisko biskupa na Rusi². Teodor nie ukrywał swojej fascynacji sztuką wojenną i wyznał, że sam chciał poświęcić się wojskowości, co uniemożliwił mu stan zdrowia. Zamiast tego, za namową ojca, który odwodził go od zajęcia się rzemiosłem³, poświęcił się studiom, które obejmowały gramatykę, retorykę, filozofię Platona i Arystotelesa oraz teologię⁴. Studia

* Biografia Prodromosa (s. 29–34) bazuje w pewnym stopniu na ustaleniach, które zostały poczynione i przedstawione w książce WARCABA 2017: 28–42.

1 Najbardziej miarodajnym studium życia i twórczości pisarza pozostaje obszerny wstęp do wydania poezji Prodromosa, HÖRANDNER 1974: 23–35. Próby zrewidowania części ustaleń austriackiego badacza podejmuje się Alexander Kazhdan w KAZHDAN 1984, jednak większość jego argumentów ma charakter spekulatywny. Inne opracowania traktujące o Teodorze Prodromosie, jak np. BAZZANI 2007, zależne są od ustaleń Hörandnera.

2 Dyskusja na temat identyfikacji wuja Prodromosa z Janem II, metropolitą Kijowa zob. KAZHDAN 1984: 98–100; ODB s.v. *John II, metropolitan of Kiev*. O ojcu i wuju Prodromos wspomina w utworach HÖRANDNER 1974: *Carmina historica* nr 38 i 59.

3 HÖRANDNER 1974: *Carmina historica* nr 38, 41–56.

4 HÖRANDNER 1974: *Carmina historica* nr 59, 191–203. Tego typu wyznania należy traktować z przymrużeniem oka. Biorąc pod uwagę pożądaną model

miały mu zapewnić karierę i pewne dochody – motyw rozczarowanego mędrca/didaskalosa nie jest rzadki w literaturze XII wieku, pojawia się również, pod różnymi postaciami, w twórczości Prodomosa.

Działalność literacka Teodora, której początek datuje się mniej więcej na rok 1122, kiedy powstało pierwsze, możliwe do datowania dzieło⁵, charakteryzowała się niespotykaną wcześniej różnorodnością – Prodomos znany jest jako poeta, powieściopisarz, gramatyk, filozof, teolog, hagiograf, satyryk, mówca czy autor listów, a w zależności od funkcji, jakie pełnił jego utwory, nazywa się go panegirystą, nauczycielem i retorem.

Wiadomo na pewno, że Teodor Prodomos był nadwornym poetą rodu Komnenów. Z pewnością nie był jedyny, czego dowodem choćby wiersz skierowany do cesarza Manuela I (tzw. poemat Maiuri 399)⁶, w którym Prodomos stwierdza, że nigdy nie był sługą wielu panów i od wczesnej młodości znał tylko jeden dwór i jednego patrona – babkę Manuela, Irenę Dukainę. Przydomek nadwornego poety, nadany mu przez badaczy literatury i historyków kultury, Prodomos zawdzięcza w głównej mierze sobie samemu, jako że w licznych swoich utworach ciągle podkreśla, że jest piewcą cesarskich dokonań i poetą zawsze w służbie dynastii Komnenów⁷. Zachowało się bardzo wiele poematów skomponowanych dla uczczenia rozmaitych wydarzeń na dworze Komnenów. Większość z nich wysławia wyprawy wojenne i zwycięstwa Jana II Komnena nad Turkami i innymi wrogami cesarstwa⁸, śluby i narodziny potomków rodziny cesarskiej⁹, koronację na współce-

kariery dla młodego człowieka w bizantyńskiej stolicy, trudno uznać wspomnienia Prodomosa za prawdziwe.

5 Poemat z okazji koronacji Aleksego na współcesarza, HÖRANDNER 1974: *Carmina historica* nr 1.

6 MAIURI 1921: 399, 21–23. Tekst ten znajduje się w manuskrypcie Vat. gr. 1823 i został wydany w 1919 roku przez Amadeo Maiuri jako pierwszy z tzw. *Ptochoprodomika*, stąd przyjęła się jego nazwa „Maiuri poem”.

7 HÖRANDNER 1974: *Carmina historica* nr 79.

8 Ibidem, nr 3, 4, 6, 8, 11, 15, 16, 18, 19, 30.

9 Ibidem, nr 13, 14, 20, 43, 44.

sarza¹⁰. Inne powstały na okoliczność śmierci członków rodziny – monodie, epitafia, konsolacje¹¹. Dodatkowo do poezji dworskiej zalicza się hymny *demów*¹², epigramy dedykacyjne¹³ i modlitwy¹⁴ zamawiane przez cesarską rodzinę. Nie da się ustalić, w jakich okolicznościach dwudziestokilkuletni Prodomos trafił na cesarski dwór jako *poeta laureatus*. Badacze wskazują na dwie, właściwie niewykluczające się hipotezy: jedna zakłada, że młodego i zdolnego ucznia promował Michał Italikos¹⁵, który już wtedy należał do kręgu Ireny Dukainy. Wedle drugiej Irena sama zwróciła uwagę na młodego Prodomosa podczas jednego z konkursów poetyckich czy schedograficznych¹⁶. Cesarzowa mogła też zainteresować się uczestnikiem konkursu po wcześniejszej rekomendacji Italikosa. Najwyraźniej jednak umiejętności Prodomosa musiały budzić podziw, skoro zapewnił sobie patronat Ireny Dukainy na kolejną dekadę¹⁷. Po śmierci cesarzowej, która nastąpiła prawdopodobnie

10 Ibidem, nr 1.

11 Ibidem, nr 2, 7, 23, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 33, 39, 45, 49, 50, 59.

12 Ibidem, nr 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14. Hymny te były innowacją powstałą na dworze Komnenów i uważa się, że ich pomysłodawcą był właśnie Prodomos, por. HÖRANDNER 1974: 79–85, HÖRANDNER 2003.

13 HÖRANDNER 1974: *Carmina historica* nr 21, 35, 36, 37, 41, 52.

14 Ibidem, nr 27, 34, 40, 47, 51, 55.

15 Z ich korespondencji jasno wynika, że Italikos był nauczycielem Prodomosa, zob. np. GAUTIER 1972: 1.64–65.25 nn.:

Πρώην μὲν γάρ, ὅτε σε ὁ Φοῖνιξ τὸν Ἀχιλλέα ἔτρεφον καὶ μύθων ῥήτῃρα
ἐτίθουν, αὐτὸς τῶν λόγων ἡγούμεν· νῦν δὲ γεγηρακότες τοῦ σοῦ Φοίνικος,
Ἀχιλλεῦ, ἄρχε λόγων αὐτός.

Najpierw bowiem, kiedy ja, Fojniks, karmiłem ciebie, Achillesa i uczyłem
przemawiać jak mówca [*Iliada* IX 443], sam zarządzałem słowami; teraz zaś
Achillesie, kiedy zestarzał się twój Fojniks, ty sam rządz mową.

(tłum. K. Warcaba)

Ten fragment jest analizowany również w HÖRANDNER 1974: 79–85.

16 AGAPITOS 2014: 8.

17 W latach dwudziestych XII wieku dwór podzielony był na dwie frakcje – (1) cesarza Jana oraz (2) jego matki i siostry, Ireny Dukainy i Anny Komneny, które niechętnie zaakceptowały objęcie władzy przez Jana. Po roku 1118 Irena przeniosła się do monasteru Kecharitomeni i prawdopodobnie to tam przyjmowała swoich protegowanych.

około 1133 roku, Prodromos zwrócił się do jej syna, cesarza Jana, dla którego pisał długie enkomia, będąc już wtedy u szczytu sławy i kariery¹⁸. Niewykluczone, że w tym czasie zaczął pracę nad *Rodante i Dosiklesem* – pierwszą w literaturze bizantyńskiej powieścią pisaną na wzór starożytnych romansów¹⁹. Sytuacja Prodromosa zmienia się około roku 1138: śmierć Nikefora Bryenniosa, kampania wojskowa w Cylicji, a co za tym idzie – nieobecność cesarza i części arystokratów na dworze, powodują kryzys w karierze poety. W tym czasie Prodromos pisze utwór skierowany do Anny Komneny (żony Bryenniosa, córki Ireny Dukainy), który jest jednocześnie prośbą o pomoc finansową. Z tego utworu pochodzi najwięcej biograficznych informacji na temat młodości Teodora²⁰. W pewnym momencie swojego życia Prodromos zapadł na ospę (ok. 1140 roku)²¹, która pozostawiła ślad nie tylko na kondycji finansowej pisarza, ale pojawiła się również w kilku utworach poety, między innymi w liście do *orfanotrofosa* Aleksiosa Aristenosa²². Ten list jest szczególnie ciekawy, bo Prodromos, żalając się nad własnym zdrowiem i obecnym stanem niegdyś pięknie wypielegnowanej brody, wspomina o utworze, który napisał, kpiąc z ludzi chwalaących się swoimi „filozoficznymi brodami”²³. Ma z pewnością na myśli satyrę *Przeciwko starcowi z długą brodą*. To jeden z licznych utworów, które pokazują, jak bizantyński autor przekształcił motywy zaczerpnięte z tekstów Lukiana i wykorzystał do własnych celów²⁴.

18 HÖRANDNER 1974: 3–10.

19 Zob. JEFFREYS 2012: 7. Elizabeth Jeffreys rozważa jeszcze wcześniejsze datowanie *Rodante i Dosiklesa*, sugerując, że po śmierci Ireny Dukainy Prodromos zmienił frakcję na otoczenie cesarza Jana II, a tym samym nie mógł pisać dla zięcia Ireny, Nikefora Bryenniosa, któremu najprawdopodobniej dedykowana jest powieść. Bryennios zmarł w 1138 roku, co daje pewny(?) terminus ante quem.

20 HÖRANDNER 1974: *Carmina historica* nr 38.

21 Na temat opisu ospy w utworach Prodromosa zob. CODELLAS 1946.

22 OP DE COUL 2007: list nr 4.

23 KUCHARSKI – MARCINIAK 2017.

24 Trzeba dodać, że w przygotowywanym do druku tekście Nikolaos Zagklas podkreśla, że Prodromos mógł opierać się głównie na tradycji epigramatycznej. Jest to bardzo możliwe, ale elementy tradycji lukianowej są tak silne, że trudno uznać je za zwykłe ozdobniki.

Chociaż opis nieszczęść i dramatyczna sytuacja pisarza przedstawiona w wyżej wspomnianych utworach mogą być literackim konstruktem, nie ulega wątpliwości, że informacje o chorobie i pogorszeniu warunków materialnych Prodomosa są prawdziwe. Teodor zwraca się z prośbą o pomoc do licznych członków arystokratycznych rodów, między innymi do wspomnianej sebastokratorissy Ireny, żony Andronika, której dedykuje kilka utworów, między innymi gramatykę. Po śmierci cesarza Jana (1143) Prodomos pisze do nowego władcy, cesarza Manuela I, we wspomnianym już poemacie (Maiuri 399), w którym zapewnia o swojej lojalności wobec cesarskiej rodziny. Trzy enkomia poświęcone Manuelowi sugerują, że nowy cesarz korzystał z usług Prodomosa jako nadwornego poety. Jednak kariera Prodomosa jako poety-laureata wyraźnie słabnie, zleceń jest coraz mniej, a ostatecznie poeta wycofuje się do hospicjum (*gerontokomeion*) przy sierocińcu św. Pawła (*orphanotropheion*)²⁵, gdzie umiera pomiędzy 1156 a 1158 rokiem. Zmniejszającą się liczbę zamówień na utwory poetyckie można tłumaczyć na dwa sposoby: albo Prodomos wypadł z łask, albo nie mógł tworzyć tyle, co wcześniej ze względu na jego pogarszający się stan zdrowia.

Teodor Prodomos był nie tylko profesjonalnym poetą (co samo w sobie było innowacją, którą przyniosła ze sobą epoka Komnenów), ale także nauczycielem. Wśród jego uczniów był między innymi Niketas Eugenianos, autor powieści *Drosilla i Charikles*²⁶ i być może satyry *Anacharsis*. Eugenianos jest też autorem monodii dla Prodomosa, w której opisuje go jako poetę i nauczyciela:

Teraz też stolica Bizancjum jest kierowana
przez pożyteczne, ale inne słowa,
brakuje uporządkowania nauk,

25 Zob. PG 133: 1268–1274. *Orphanotropheion* św. Pawła funkcjonował w Konstantynopolu od VI wieku, jednak za panowania dynastii Komnenów został przekształcony w ogromny kompleks, na który składały się m.in. hospicjum, ośrodek dla uchodźców oraz szkoła.

26 GARA 2013.

ten sam los dotknął kiedyś Ateny:
 bo i tam przeminęła Akademia,
 szkoła perypatetycka stała się zaledwie cieniem,
 jak i wielorakość Stoi Chryzypa.
 Nasze miasto miało wcielony Museion,
 Prodromosa, ciebie – cudowną naturę²⁷.
 (tłum. K. Warcaba)

Nie jest to zresztą jedyne świadectwo potwierdzające bezpośrednio, że Prodromos był nauczycielem. Mianem *grammatikos* określa poetę mnich Joannikios w swoim *schedos*²⁸. Wiele z utworów Prodromosa ma charakter dydaktyczny – wspomniana wcześniej gramatyka, różnego rodzaju *schede*. Do tego nurtu twórczości Prodromosa należą też utwory zawarte w niniejszym tomie. Jak większość utworów bizantyńskiego poety, żaden z nich nie miał pełnić tylko jednej roli – teksty „szkolne” mogły być jednocześnie apologią metody dydaktycznej Prodromosa, reklamą jego sposobów nauczania. Nade wszystko, co pokazuje koniec kariery poety-nauczyciela, konkurencja w ówczesnym Konstantynopolu była ogromna. Mikołaj Katafloron, *maistor ton rhetoron* i nauczyciel Eustacjusza, pisał, że retory mnożą się w Konstantynopolu jak króliki i zachowują jak grabarze, którzy bezwstydnie kradną pomysły starożytnych pisarzy i prezentują je w *theatra* Konstantynopola (καὶ περὶ μέσα τὰ θέατρα τὰ νυκτὸς θεατρούζουσι κλέμματα)²⁹. Prodromos dyskredytuje zatem w swoich utworach tych nauczy-

27 GALLAVOTTI 1935: 225–226, 135–152.

28 ὁχ' ἄριστον γραμματικῶν εἰ πολὲ ἐπὶ γῆς· (εὖ χάρις τῶν γραμματικῶν ἢ πολλὴ ἐπὶ γῆς Hörandner) ὡσεὶ κανὼν' (εὖς ἱκανὼν) ὄντα τῆς τέχνης αὐτῆς καὶ τῶν περὶ ταύτην διδάσκαλον. τίς οὐ κῦδεν (=οὐκ οἶδεν) ἐμβοᾶ<ν> νέω παντὶ καὶ γηραιῷ ῥητόρων τοῦτον τὸν πρόκριτον; τίς οὐκ αἰνεῖ (αἰνεῖ cod.) τὸν (=τῶν) φιλοσόφων;

O ozdobo gramatyków, największa na ziemi, ty, który tak biegły jesteś w tej sztuce i który jej nauczasz. Któż, czy to młody czy stary, nie sławiłby tego najznakomitszego z retorów? Któż nie chwaliłby go jako filozofa?

VASSIS 1993–1994: 7, przyp. 27 (tłum. K. Warcaba)

29 ΛΟΥΚΑΚΙ 2001: 154.

cieli, którzy są tak naprawdę oszustami – ten motyw „fałszywego grammatikosa” jest obecny w wielu tekstach, np. w *Amathes* (Nieuku):

Także i w twoim przypadku nie wystarczy, że mówisz, że jesteś nauczycielem, żeby wykazać, że nim jesteś, zanim tego najpierw nie udowodnisz: bo lidyt szybko sprawdzi próbę złota, Ren rozpozna bękarta, a słońce wyjawí, które piskłę nie jest orłędem. Czy zatem należy odmówić ci miana, czy też, skoro nie dasz go sobie odebrać, trzeba żebyś poddał się próbie: to ja cię zaraz zapytam o coś z rzeczy, które należą do podstaw tej sztuki.

Podobnie w *Filoplatonie* (Miłośniku Platona) Prodromos bezceremonialnie atakuje samozwańczego znawcę filozofii Platona:

[54r] Czyż nie mówisz zupełnie od rzeczy i nie bluzgasz czarną żółcią, najbardziej nieszczęsny ze wszystkich ludzi, sam będąc kompletnym ignorantem, który nie tylko nie potrafi nic powiedzieć o Platońskiej filozofii (bo jeszcze i mnie gotowi zestawić razem z tobą, gdy gadam takie rzeczy), ale nawet nie umie jej poprawnie przeczytać, i to nawet podczas ćwiczeń?

Nie sposób dociec, czy Prodromos pisze o konkretnych osobach, które słuchacze jego utworów mogli zidentyfikować. Nie jest to niemożliwe, aczkolwiek podobne agony z XI wieku były dużo mniej zawoalowane, atakowały przeciwników, wymieniając ich z imienia. Możliwe jednak, że chodzi raczej o specyficzną formę *psogos*, która w zabawny sposób obnaża niewiedzę i niekompetencję potencjalnej konkurencji (NIEUK: „[...] huczysz, żeby cię nazwano nauczycielem, głośniej niż spiżowy pomnik w Dodonie; a wobec moich pytań stoisz niczym gliniane przeciwieństwo pomnika”; FILOPLATON: „Masz obrazy, wiejski Praksytelesie, poznaj także oryginał. Masz definicję, gliniany Platonie, sam teraz dodaj konkluzję”). Ale *psogos* Prodromosa to więcej niż tylko wyrafinowany retoryczny atak na przeciwnika. Jego teksty służyły również zareklamowaniu wiedzy i sposobu

nauczania Teodora, dlatego też są przepełnione skomplikowanymi aluzjami mitologicznymi, rozważaniami dotyczącymi sposobów konstrukcji dramatu. W *Filoplatonie* pojawia się cały *passus*, który jest dyskusją dotyczącą *decorum*, tego, jak powinna zostać zaprezentowana postać. W *Nieuku* Prodromos porusza dla odmiany problem różnych rodzajów gramatyki³⁰. Podobnie jest w przypadku *Amarantosa* – pierwsza część utworu jest dyskusją na temat filozofii Demokryta, która miała zapewne służyć jako wprowadzenie do tego tematu dla studentów Prodromosa:

FILOLAOS: No proszę, Diofancie, my sądziliśmy, że Hermokles stoi tutaj, podczas gdy on przebywa w towarzystwie Narcyza i Hiacynta!

DIOFANTOS: I cóż w tym dziwnego, Filolaosie, jeśli nawet Hermoklesa tu nie ma, a wydaje się [że jest], skoro wszystko, co jest, istnieje umownie, a nie w rzeczywistości, jeśliśmy nie zapomnieli czegoś z tego, o czym nauczał Demokryt?

Ten fragment nawiązuje do Demokrytejskiej teorii postrzegania, wedle której wrażenia zmysłowe są subiektywne i jedyna prawdziwa wiedza pochodzi z rozumowego postrzegania atomów, które są zbyt małe, żeby można było je zobaczyć. Stąd też koncepcja obrazów (*eidola*), którymi Demokryt wyjaśniał percepcję zmysłową³¹.

Utwory Prodromosa wydają się mieć jednak więcej niż jeden cel, który zmieniał się w zależności od performatywnego kontekstu, w ramach którego prezentowane było dane dzieło. W większości utworów poety przewijają się podobne motywy, które musiały być istotnie dla Prodromosa-*grammatikosa*, ale zapewne również dla współczesnego mu społeczeństwa. Jednym z nich, pojawiającym się niemal we wszystkich zebranych w tym tomie utworach (a tak-

30 Gramatyki „bardziej niedoskonałej” i „bardziej doskonałej”, zob. np. WENDLAND 1962: 148, 1–2.

31 TAYLOR 1999: 157–234.

że w wielu innych), jest problem odgrywania swojej roli w życiu. Prodromos wychodzi jednak poza standardową metaforę „życia jako sztuki”, analizując wpływy i konsekwencje *hypokrisis* – udawania – przez członków społeczeństwa, którzy mają do odegrania istotną rolę nauczycieli. Jest w tym oczywiście także lęk o własny dobrostan i powodzenie jako nauczyciela.

Jednym z powracających wątków w tekstach Prodromosa jest wspomniana wyżej *hypokrisis*, rozumiana jako „odgrywanie roli”, „udawanie”, „mimikra” – ludzie odgrywają role w życiu, udają, że są kimś innym niż w rzeczywistości³². Podobnie jak Lukian, Prodromos zajmuje się w swoich tekstach społecznymi implikacjami oszustwa. Jak stwierdził jeden z badaczy, Lukianowe zainteresowanie mimikrą i udawaniem powoduje, że nawet jego pierwoszoosobowe narracje nie dają żadnej gwarancji „prawdziwości” i autentyczności – Lukian kłamie nawet wtedy (a może zwłaszcza wtedy), kiedy twierdzi, że mówi prawdę³³. Podobnie bizantyński autor staje się w swoich tekstach różnymi osobami, dekonstruując tym samym „prawdziwego” Prodromosa – nawet kiedy deklaruje, że jest jąkałą (PG 133: 1297–1298). Być może nawet w tej sytuacji Prodromos sięga raczej po literacki topos, niż pisze prawdę³⁴. To właśnie różne *personae*, które przybiera autor w *Ptochoprodromika*, będąc jednocześnie prześladowanym przez żonę mężem, żebrakiem czy mnichem, powodowały, że uczeni wykluczali autorstwo Prodromosa, który nie mógł być tymi wszystkimi postaciami³⁵.

W prozatorskim traktacie *Na tych, którzy bluźnią przeciwko Opatrzności z powodu biedy* Prodromos podejmuje problem udawania, opisując, jak zwodnicze mogą być pozory, które stwarza wygląd. Przytacza przykład starca (PG 133: 1296), który wydaje

32 Problem *hypokrisis* podejmuje również współczesny Prodromosowi biskup Eustaszusz z Tessaloniki w traktacie *De simulatione* w TAFEL 1832. Najnowszą analizę tego tekstu przedstawiła VAN DEN BERG 2017.

33 KÖNIG 2009: 40.

34 ZAGŁAS 2014: 67.

35 Zob. KULHANKOVA (w druku).

się człowiekiem świątobliwym, ale w rzeczywistości jest jednak złodziejem:

Ὅρας ὡς ὑποκρίσει ζῶμεν ἄνθρωποι τὰ πολλά· καὶ
πλανώμεθα περὶ τὸν ὄνον τῇ λεοντικῇ καὶ τῇ νυμφικῇ
στολῇ περὶ τὴν γαλῆν. [...] οὕτω σκηνὴ βαθεῖα περὶ ἡμᾶς
καὶ παίζομεν ἑαυτοὺς καὶ παιζόμεθα.

Popatrz, jak my ludzie przez większość życia żyjemy, udając
[ὡς ὑποκρίσει]. I jesteśmy zwodzeni przez osła w przebraniu
lwa i łasicę w przebraniu panny młodej³⁶. [...] W ten sposób na
wielkiej scenie jesteśmy i widowiskiem, i publicznością.

(tłum. P. Marciniak)

Ten fragment można uznać za teoretyczną ramę, którą Prodro-
mos realizuje praktycznie w wielu swoich tekstach, opisując
przykłady „profesjonalnych” naciągaczy. W dialogu *Amarantos*
świat staje się sceną, na której ludzie odgrywają swoje role (Ἄλλ’
ἢ χθές, ὦ φιλότης. τό τε δράμα ὑφείλετο καὶ περιείλετο τὴν
σκηνὴν καὶ τὸ ἀληθὲς ἐξεπόμπευσεν): notariusz Chajremon
wciela się w postać rozpaczającego człowieka³⁷, Stratokles, podsta-
rzały filozof, który żeni się z młodą dziewczyną, udaje młodego
oblubieńca. Jego przesadny makijaż i fryzura nadają mu wygląd
mima:

36 Odwołanie do bajki Ezopa (Perry, nr 50) *Afrodyta i łasica*, w której łasica, zakochana w młodym mężczyźnie, prosi Afrodytę, żeby zamieniła ją w piękną kobietę. W czasie wesela panna młoda puściła się jednak w pogoń za myszą. Ta bajka Ezopa była najpewniej inspiracją dla greckiego przysłowia o łasicach, które nie zakładają ślubnych szat (Zenobiusz 2.93). W *Filoplatonie* mowa o „łasicy w purpurze”:

Widziałem ja kiedyś rubin, wielki i piękny kamień, zwisający ze świńskiego ryja. Widziałem na palcach małpy złoty pierścion, a szatę purpurową wokół ciała łasicy – widok ten wzbudził we mnie trochę radości i zaśmiałem się głośno na ten widok.

37 Por. MARCINIAK 2016c: 121–122.

AMARANTOS: [...] ufarbował włosy i splótł je, zakręciwszy na świeczkach, upudrował różem policzki, jak tylko mógł, udawał młodzieniaszka.

FILOLAOS: Pani Temido, co za kpina! Taki stary człowiek i filozof, a udaje i nakłada maski, jak w teatrze, i jak co nędzniejsze hetery różem zastępuje filozoficzną bladość, i przed lustrem trefi siwiznę.

Ten opis ma podwójne znaczenie: nie tylko wskazuje, że Stratokles rzeczywiście przypomina aktora, ale podkreśla także, że starzec jest zwykłym oszustem; Stratokles staje się *hypokrites* – aktorem grającym rolę pana młodego. Ale to nie jest jedyna maska, którą przybiera:

AMARANTOS: [...] Tak więc mówił; a my podziwialiśmy go, gratulowaliśmy mu i nazywaliśmy go prawdziwie błogosławionym, spijając nauczanie z jego ust – bo był to mąż niezwykle wymowny – i uwierzyliśmy w tę ideę; broda zwisała mu bowiem aż do kolan i włos miał wygolony, brew uniesioną, a ochra otaczała jego oblicze i ogólnie mówiąc, jego wygląd mówił sam za siebie i nawet tym, którzy go nie znali, obwieszczał filozofa. Ale wczorajszy dzień, kochany, położył kres przedstawieniu i prawda wyszła na jaw.

Stratokles udawał też filozofa (co zapewne oznacza również w bizantyńskich realiach *grammatikosa*-nauczyciela³⁸). Po odcięciu części brody – która okazuje się jedynie rekwizytem („Bo gdzieżbym mógł rozpoznać siwego, brodatego starca o włosach długich i prostych, gdy ten zupełnie zgolił brodę, zafarbował na blond i utrefił włosy”) – Stratokles przestaje odgrywać filozofa i zaczyna grać rolę pana młodego. Ten sam motyw „fałszywego gramatyka”,

38 DÖLGER 1953: 202.

oszusta tylko pozornie wykształconego jest jeszcze mocniej wyeksponowany w *Filoplatonie* i *Nieuku*.

W *Filoplatonie* samozwańczy znawca filozofa po prostu nie rozumie nauk Ateńczyka:

Czyż nie mówisz zupełnie od rzeczy i nie bluzgasz czarną żółcią, najbardziej nieszczęsny ze wszystkich ludzi, sam będąc kompletnym ignorantem, który nie tylko nie potrafi nic powiedzieć o Platonskiej filozofii (bo jeszcze i mnie gotowi zestawić razem z tobą, gdy gadam takie rzeczy), ale nawet nie umie jej poprawnie przeczytać, i to jeszcze podczas ćwiczeń?

Podobnie, jak w przypadku Statoklesa, znajomość filozofii jest zastąpiona *performansem*, który ma przekonywać oglądających (potencjalnych uczniów?):

Otwierasz Platonską księgę i to, o niebiosach, do góry nogami, kładziesz na kolanach, wbijasz pięści w policzki i pod każdym względem przybierasz pozę czytającego: a to poruszasz wargami, a to spuszczasz na dół powieki i wydajesz się pochłaniać Platona ze wszystkimi osobliwościami jego stylu.

Ten sam motyw udawania pojawia się w tekście, który jest pozornie zupełnie różny od wcześniejszych literacko-filozoficznych dywagacji – *Kacie albo lekarzu*. Ten tekst (nie tyle dialog *par excellence*, ile mowa epidejtyczna) miesza ze sobą tradycyjne toposy dotyczące krytyki lekarzy³⁹ i stanowi Prodromosowy popis jego znajomości greckich tekstów filozoficznych, jeden z pierwszych w literaturze średniowiecznej opisów zabiegu ekstrakcji zęba, a także oskarżenie współczesnych mu lekarzy o bycie oszustami:

39 Na temat lekarzy czasów bizantyńskich zob. GRUMEL 1949; na temat żartów z medycyny w dwunastowiecznej satyrze *Timarion* zob. LEVEN 1996; KONSTANTINOU 1983. Na temat żartów z lekarzy zob. BALDWIN 1984: 19. Na temat żartów medycznych na łacińskim Zachodzie zob. SHANZER 2002.

Wszystkie te bowiem choroby, które albo za sprawą niezdro-
wego trybu życia, albo delikatności ciała, albo też jakiegokolwiek
innej nawałnicy losu na nas spadają, moglibyśmy rzucić jedno
na nasz własny brak umiaru, inne na naturę, a jeszcze inne na
los. Wszystkie te jednak, których ponad to jeszcze przysparzają
nam owi znakomici Asklepiadzi – bo tak chcą być tytułowani ci,
których zapisano do grona lekarzy – ci, których Hippokrates
i Galen, gdyby tylko się tu pojawili, oskarżyliby o uzurpację
przywilejów, którzy stroją się w szaty lekarzy, bez nich jednak
są kopaczami, farbiarzami i garbarzami. Naśladują pod tym
względem owego ośła z bajki, usiłując pod lwią skórą ukryć
to, co w istocie jest oślim rykiem.

Co ciekawe, podobne oskarżenia pojawiają się w *Bion Praxis*.
Według Hippokratesa, który jest jednym z charakterów wysta-
wionych na licytację prowadzoną przez Zeusa i Hermesa, jego
rady bez trudu uczynią z potencjalnego nabywcy lekarza rów-
nego wiedzą i umiejętnościami współczesnym (czyli najpewniej
bizantyńskim) medykom (τῶν νῦν ἰητῶν). Wystarczy tylko, żeby
kandydat na lekarza był pewny siebie wobec ludzi, do których
mówi, i przede wszystkim, żeby ciągle przemawiał i recytował
fragmenty pism Hippokratesa (καὶ διὰ γλώττης ἄγειν τὰ πλεῖστά
μου τῶν γραμμάτων θαρσύνεσθαι τε πρὸς τοὺς παρεόντας καὶ
στωμυλεύεσθαι). Dobrze jest też wziąć chorego za rękę, położyć
ją sobie na brzuchu i mówić bez przerwy, a także zaordynować
upuszczanie krwi bez względu na to, czy jest ono potrzebne, czy
nie. A przede wszystkim należy pamiętać, aby wygłaszać jak naj-
więcej Hippokratesowych aforyzmów i cytować tytuły jego dzieł
(μόνον ἀπερεύρου τὰ πλεῖστά μου τῶν ἀφορισμῶν, ἀπαριθμεῖ
δὲ καὶ τὰς ἐπιγραφὰς τῶν βιβλίων). Ale, jak się zdaje, to jednak
więcej niż tylko standardowe toposy dotyczące niewiedzy i indo-
lencji lekarskiej. Zarówno Hippokrates, jak i Demostenes w *Bion
Praxis* pokazują, jak za pomocą słów, literatury i zdolności retorycz-
nych oszukać, zaprezentować ludziom maskę wykwalifikowanego
lekarza czy odważnego żołnierza (w przypadku Demostenensa).

Warto również podkreślić, że Prodomos w dialogach bardzo często używa teatralnej terminologii i sięga po porównania do sztuk dramatycznych, wzmacniając jeszcze efekt teatralizacji otaczającej go rzeczywistości. Dla Prodomosa, chyba bardziej niż dla Lukiana, dialogi są formą obrony jego poglądów, autopromocji skierowanej do potencjalnych uczniów (lub może raczej ich rodziców) i patronów. Stara platońsko-lukianowa forma stała się ramą, którą bizantyński pisarz wykorzystał do swoich celów.

Moc starych i nowych *logoi*, czyli *Filopatris*

Anonimowy *Filopatris* (*Patriota albo uczeń*) cieszył się większą popularnością w dziewiętnastowiecznych debatach naukowych niż w dzisiejszej literaturze przedmiotu¹. Był czytany również poza murami akademii, jak wskazują nawiązania w tekstach o zdecydowanie nienaukowym charakterze². Ale dynamikę studiowania i interpretowania tego dialogu wyznaczały dwa główne zagadnienia: data jego powstania i polityczno-religijne przesłanie. Dopiero niedawno Anna Peterson zwróciła uwagę na sposób, w jaki tradycja antyczna była wykorzystana w utworze, chociaż jej artykuł niemal kompletnie ignoruje bizantyński kontekst, a nade wszystko inne bizantyńskie dialogi³.

Filopatris zachował się w sześciu manuskryptach, z których najwcześniejszy pochodzi z XIV wieku. Z wyjątkiem *Escorialensis* Σ I 12 (XIV w.) dialog jest przekazywany wśród tekstów Lukiana, co zapewne spowodowało, że uznano go za autentyczne dzieło syryjskiego satyryka. Atrybucja ta została jednak zakwestionowana już przez Bizantyńczyków: w rękopisie Laur. Plut. 57.13 *Filopatris* miał być kolejnym tekstem po *Tyranobójcy*. Folio 226v, gdzie zaczyna się tekst, jest całkowicie zamazane, a na górze strony znajduje się ledwo widoczna fraza: διαβέβληται ὁ λόγος οὗτος οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦ Λουκιανοῦ („to jest pomyłka, to nie jest utwór Lukiana”)⁴. Nie sposób odpowiedzieć na pytanie, dlaczego skryba, zapisawszy całe

1 Zob. np. WESSIG 1866; CRAMPE 1894; STACH 1897.

2 Zob. *The Christian Reformer* 23 (1846), vol. 2, 641–645.

3 PETERSON 2017.

4 Konsultowaliśmy zdigitalizowaną wersję manuskryptu.

folio, stwierdził, że Lukian nie jest autorem tego dialogu – możemy tylko spekulować, że zdecydowała zawartość albo względy stylistyczne.

Tekst dialogu można podzielić na dwie części. Pierwsza z nich to dyskusja pomiędzy Triefontem i Kritiaszem, której celem jest wskazanie, że mitologiczne opowieści są nonsensowne, a chrześcijaństwo (choć ta nazwa nigdy nie pada w utworze) jest jedyną prawdziwą religią. Druga część opowiada historię Kritiasza, który spotyka się najpierw z ludźmi na agorze niezidentyfikowanego miasta, a później z jakimiś posępnymi postaciami, które prorokują nieszczęścia mające wkrótce spaść na ojczyznę Kritiasza (być może chodzi o Konstantynopol). Tekst kończy się nagłym pojawieniem się niejakiego Kleoleosa i pochwałą niezidentyfikowanego cesarza.

Próby ustalenia autorstwa tekstu są z góry skazane na niepowodzenie, ale od dłuższego czasu podejmowane są starania, by określić datę powstania utworu. Większość współczesnych uczonych przyjmuje X wiek jako najbardziej prawdopodobną datę, opartą na wewnątrztekstowych wskazówkach sugerujących, że dialog został napisany w czasie panowania cesarza Nikefora Fokasa⁵. Triefon wspomina o masakrze dziewczic na Krecie – taka masakra miała miejsce, kiedy wyspa została odbita z rąk Arabów przez Fokasa w 961 roku⁶. Barry Baldwin może mieć rację, twierdząc, że Triefon przypuszczalnie nawiązuje do kolejnej mitologicznej opowieści, czyli mitu o Minotaurze⁷. Rosario Anastasi w swojej bardzo szczegółowej analizie zaproponował przesunięcie terminu powstania dialogu na XI wiek⁸. Każda data ma jednak – wobec braku bezdyskusyjnych przesłanek – wyłącznie charakter propozycji. Możliwe, że bohaterowie dialogu wspominają współczesne wydarzenia lub postacie⁹, ale równie prawdopodobne, że przywołują opowieści

5 BALDWIN 1982: 321–323.

6 Analizę wskazującą na X wiek przeprowadziła Angelidou, ANGELIDOU 1977–1978.

7 BALDWIN 1982: 327.

8 ANASTASI 1964.

9 SHEPHARD 2003: 9.

będące częścią kolektywnej pamięci. Wspominając o kreteńskiej masakrze dziewic, Triefon po prostu mówi, że **wie** o takim wydarzeniu (**οἶδα** γὰρ μυρίαὶ διαμελείσσι τμηθείσας). Ramy czasowe całej narracji są zresztą celowo nieprecyzyjne – w opowieści Triefonta zarówno chrześcijańskie, jaki i pogańskie historie zdarzyły się **πρῶτην**, co może znaczyć zarówno „ostatnio”, jak i „dawno temu”. Baldwin przywołuje podobnie ahistoryczny dialog Psellosa, ale ignoruje fakt, że istnieją inne utwory dialogiczne, jak np. *Amarantos*, które umiejscowione są w nieokreślonej przeszłości i nie zawierają żadnych wewnątrztekstowych wskazówek pozwalających na datownie. Baldwin konkluduje wywody dotyczące chronologii stwierdzeniem:

On the other hand, the time and setting it evokes are neither antique nor medieval, but those of the Early Christian Empire¹⁰.

Ale tak naprawdę na podstawie lektury tekstu nie da się niczego wywnioskować – oczywista inspiracja Lukianem i jego dziełami (nie tylko zresztą formalna) sugeruje XI albo nawet XII wiek, ale ciągle to niewiele więcej niż spekulacje.

Filopatris jest bodaj najbardziej lukianowym ze wszystkich bizantyńskich dialogów wzorowanych na twórczości syryjskiego satyryka. Pierwsza część jest kpina z greckich bóstw, a druga przywołuje na myśl te utwory Lukiana, w których wyśmiewa filozofów i różnego rodzaju fałszywych proroków¹¹. W przeciwieństwie jednak do wcześniejszych opinii trudno uznać ten dialog za banalny antypogański tekst albo prostą apologetykę chrześcijaństwa. Anthony Hilhorst wskazał, jak fragmenty uważane za potencjalnie antychrześcijańskie (łącznie z nazywaniem chrześcijan „Galilejczykami” i opisem apostoła Pawła) nie mają w rzeczywistości negatywnego wydźwięku¹². Co więcej, niektóre fragmenty są chyba bardziej problematyczne dla współczesnych niż dla

10 BALDWIN 1982: 327.

11 Na temat Lukiana i filozofii starożytnej zob. NESSELRATH 2002.

12 HILHORST 1993.

średniowiecznych czytelników. Żarty religijne, które nie kpiły z samej doktryny chrześcijaństwa, zdarzały się w literaturze bizantyńskiej¹³. Anonimowy chrześcijanin spotkany przez Trifonta został zinterpretowany jako Paweł już przez średniowiecznego skrybę, który skomentował opis Boga przedstawiony przez Trifonta słowami: „Kłamiesz. Ojciec Paweł nie powiedział tego”¹⁴. Ale ta notatka stwierdzała tylko, że autor dialogu (Lukian?) myli się – bizantyński komentator najwyraźniej nie uznał za konieczne skrytykowanie dialogu jako antychrześcijańskiego¹⁵. Niczego przewrotnego nie ma także w samym przedstawieniu Pawła – podręcznik malarstwa Dionizjusza z Furny, dużo późniejszy, ale oparty na wcześniejszym materiale, także opisuje Pawła jako łysiego mężczyznę¹⁶. Podobnie trudno uznać ten tekst za prostą polemikę z pogaństwem – żarty z greckich bogów były częste w starożytnej literaturze. Kuszące byłoby natomiast wyobrażenie sobie pierwszej części dialogu jako literackiego eksperymentu, którego celem byłaby próba odtworzenia rozmowy pomiędzy niedawno nawróconym chrześcijaninem i poganinem¹⁷.

Pierwsza część dialogu rozpoczyna się dyskusją pomiędzy Trifontem i Kritiaszem, w czasie której Trifon udowadnia, że greccy bogowie nie są niczym więcej niż zasługującymi na śmiech rozpustnikami. Ale podobnie jak w satyrach Lukiana, ten tekst to więcej niż tylko zbiór żartów z antycznej mitologii. Peterson w swoim artykule stwierdza, że:

[...] in Critias, the anonymous author presents a character initially rigid in his philhellenism and openly desirous of recreating the world of Platonic dialogue. Critias stands in contrast

13 JEFFREYS 2012: 16.

14 Vat. gr. 88, fol. 310v: ψεύδεις· ὁ πατήρ Παῦλος οὐκ ἔφη τόδε. Według Anastasi ten sam tekst pojawia się również w manuskrypcie Athos Docharion 268, którego nie byliśmy w stanie skonsultować; zob. ANASTASI 1971: 60.

15 Na temat bizantyńskich komentarzy do tekstów Lukiana zob. Russo 2011.

16 HETHERINGTON 1971: 26.

17 Podobne stanowisko zajął Salomon Reinach, REINACH 1902: 101.

to Triephton, who possesses the ability to harness the pagan past, most notably through the spectre of Lucian, as a tool for correcting Critias and promoting Christian doctrine¹⁸.

Dialog Trifonta i Kritiasza jest w rzeczywistości przedstawioną za pomocą motywów i aluzji literackich opowieścią o zlewaniu się w jedną, nową kulturę, dwóch, zasadniczo przeciwnych, tradycji.

Napięcie pomiędzy dwoma odmiennymi światopoglądami zaznaczone jest od samego początku dialogu za pomocą imion protagonistów: Trifonta (Τριφῶν) i Kritiasza (Κριτίας). Pierwsze imię jest aluzją do Trójcy Świętej¹⁹, a drugie odsyła czytelnika do dialogu Platona. Opis Kritiasza nie tylko potęguje wrażenie, że jest on filozofem, ale – jak się wydaje – przedstawia go jako filozofa z literackiego uniwersum Lukiana:

Cóż to, Kritiaszu, całkiem się zmieniłeś i brwi do góry ściągnąłeś, i deliberujesz nad rzeczami w duchu, spacerujesz w górę i w dół, niczym chytrus, jak mówi poeta, a „bładość twarzy mu okrywa”.

Wygląd Kritiasza jest konsekwencją mowy, którą słyszał wcześniej, ale ten opis wyraźnie przywołuje na myśl filozofów z utworów syryjskiego satyryka²⁰. Nie jest chyba też przypadkiem, że w czasie rozmowy o Gorgonie Trifon wspomina, że Kritiasz dokładnie zbadał te sprawy (rozdz. 9). To najwyraźniej aluzja do długiej opowieści o bogach, którą Kritiasz Platona snuje przed rozmową o Atlantydzie. Wszystko to nie jest bardzo zaskakujące – wcześniej już zauważono, że miejsce rozmowy obu bohaterów odtwarza

18 PETERSON 2017: 251. Największą słabością tekstu Peterson jest fakt, że autorka ignoruje wiele istniejących pozycji bibliograficznych, łącznie z najnowszym komentowanym wydaniem Anastasi.

19 TABACHOVITZ 1968.

20 Na temat lukianowej figury filozofa w Bizancjum zob. KUCHARSKI – MARCINIAK 2017.

scenerię Platońskiego *Fajdrosa*²¹. Ale figura ogrodu ma w literaturze bizantyńskiej dużo ważniejsze znaczenie – w dialogu *Amarantos* pełni funkcję filozoficznego *lieu de rencontre*, gdzie filozoficzne koncepcje funkcjonują poza czasem i przestrzenią²². W *Filopatrisie* jego rolą jest podkreślenie, że dwa rodzaje dialogu: lukianowy (komiczno-żartobliwy) i platoński (poważny i filozoficzny) zlewają się w nowy rodzaj utworu. Podobnie światy chrześcijański i pogański łączą się w jedno, kiedy Trifon, cytując wers z tragedii Eurypidesa, wyjaśnia Kritiaszowi, że powinien myśleć o (chrześcijańskim) Bogu jako o swoim Zeusie (τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἥγού θεόν)²³.

Niewykluczone, że *Filopatris* został pomyślany jako tekst, którego centralnym zagadnieniem była religia chrześcijańska i przy-swojenie pogańskiej spuścizny. Wydaje się jednak, że przesłanie dialogu jest jeszcze bardziej wielowymiarowe. W swoim niedawnym artykule Karin Schlapbach zaproponowała, że Lukianowe zainteresowanie filozofią to głównie „an interest in the philosopher as the creator of *logoi*”²⁴, a satyryk skupia się na wpływie, jaki *logoi* mają na odbiorcę. Sądzimy, że podobna tematyka jest w centrum zainteresowania autora *Filopatrisa*: *logoi*, ich oddziaływanie na ludzi i źródło ich siły. Trifon i Kritiasz rozmawiają nie tylko o nowej i starej religii, ale także o dwóch religiach jako źródłach prawdziwych i fałszywych *logoi*. Taka interpretacja łączy obie części dialogu w jedną logiczną całość.

Siła *ekplexis* i chrześcijańskiej modlitwy

Część badaczy dialogu uznała go za niezbyt dobrze napisany tekst, który nie jest niczym więcej jak tylko słabą imitacją dialogów Lu-

21 BALDWIN 1982: 328.

22 CULLHED 2017: 153–166.

23 Eur. F 941Kn, cytowany w *Iup. Tr.* 41.

24 SCHLAPBACH 2010: 251.

kiana²⁵. Bardziej uważna lektura pokazuje jednak, że autor tekstu sięga po różne tradycje literackie. Żadne z istniejących studiów poświęconych utworowi nie poddaje dokładnej analizie początku utworu, w którym Kritiasz, spotkawszy Triefonta, tłumaczy mu, że absurdalna mowa, którą wcześniej słyszał, spowodowała, że jego brzuch bardzo nabrzmiał (innymi słowy: wzdęło go) i teraz musi „wydalić” te bzdury, które usłyszał. Ale to, co wydaje się prostym żartem na temat puszczenia wiatrów przeniesionym ze sfery ciała na bardziej wyrafinowany poziom, jest w rzeczywistości aluzją do medycznych teorii dotyczących wiatrów (φύσα)²⁶. Traktat *Περὶ φύσων* (*O wiatrach*), przypisywany Hippokratesowi, omawia, między innymi, wiatry produkowane przez ludzkie ciało. Autor tekstu tłumaczy też czytelnikowi, jak potężnym żywiołem jest powietrze:

ὅταν οὖν πολὺς ἀήρ ἰσχυρὸν ῥέυμα ποιήσῃ, τὰ τε δένδρα ἀνασπαστὰ πρόρριζα γίνεται διὰ τὴν βίην τοῦ πνεύματος, τὸ τε πέλαγος κυμαίνεται, ὀλκάδες τε ἄπειροι τῷ μεγέθει διαρριπτεῦνται.

[K]iedy więc powietrze wieje gwałtownie, drzewa są wyrwane z korzeniami siłą, morze jest wzburzone falami, a ogromne statki są [nim] ciskane²⁷.

(tłum. P. Marciniak)

Triefon, komentując stan Kritiasza, nie tylko używa słów takich jak ἀναφύσημα i φύσημα, ale posługuje się także słownictwem z traktatu *O wiatrach*:

Βαβαὶ τοῦ ἀναφυσήματος, ὡς τὰς νεφέλας διέστρεψε· ζεφύρου γὰρ ἐπιπνέοντος λάβρου καὶ τοῖς κύμασιν ἐπωθίζοντος βορέην ἄρτι ἀνὰ τὴν Προποντίδα κεκίνηκας, ὡς διὰ κάλων αἱ ὀλκάδες τὸν Εὐξείνιον πόντον οἰχήσονται, τῶν κυμάτων ἐπικυλινδούντων ἐκ τοῦ φυσήματος.

25 EDWARDS 2010: 154.

26 TOTELIN 2017.

27 Hippokrates, *O wiatrach* 3.8–12.

Cóż za wybuch, aż chmury rozpędził. Chociaż wiał mocny zefir i pchał [statki] przez fale, ty wznieciłeś boreasza aż do Propontydy, tak że statki handlowe z pomocą belek będą mogły być transportowane do Morza Czarnego, takie fale powstały z tego ulżenia. Jakież spęcznienie naciskało na wnętrze. (rozdz. 3)

Triefon gra z oryginalną ideą traktatu i przypisuje siłę zewnętrznego wiatru wewnętrznemu wiatrowi Kritiasza (mówiąc mniej elegancko: pierdnięciu). Robiąc aluzję do teorii medycznych i tym samym opisując stan Kritiasza jako *quasi*-medyczny, Triefon sugeruje, że idee i słowa mogą wywierać poważny – namacalny – efekt.

Triefon i Kritiasz rozmawiają o wielu greckich bóstwach, ale dwie mitologiczne postacie mają w ich narracji szczególne znaczenie: Niobe i Gorgona²⁸. Obie są uosobieniem, ważnego w literaturze starożytnej, toposu petryfikacji. Peterson słusznie podkreśliła znaczenie odwołania do Niobe²⁹, ale nie udało się jej osadzić go w szerszym kontekście. Wielokrotne pojawianie się w utworze postaci Niobe jest sposobem autora na podkreślenie istotnego znaczenia jej losu dla interpretacji całego dialogu. Tragedię spowodowały na Niobe jej własne słowa, którymi obraziła Leto i spowodowała, że ta poprosiła swoje dzieci – Apollona i Artemidę – o ukaranie *hybris*. Wysłuchanie bezsensownej paplaniny spowodowało wzdęcie Kritiasza, a wygłoszone nie w porę słowa Niobe – jej upadek. W obu przypadkach, nawet jeśli jeden jest komediowy, a drugi tragiczny, *logoi* miały ostatecznie fizyczny efekt. Być może nawet ciekawszym zagadnieniem jest funkcja Gorgony w narracji poświęconej *logoi*. W pewnym momencie Triefon, ku zaskoczeniu Kritiasza, pyta, czy Gorgona była prostytutką (προσηταιρίζετο ἐς πανδοχείον ἢ κρυφίως συνεφθέριζετο, rozdz. 9). Triefon najprawdopodobniej robi aluzję do opisu gorgony (mitycznego stwora), który

28 Spośród trzech siostr nazwanych Gorgonami, Steno, Euriale i Meduzy, tylko ta ostatnia była śmiertelna i dlatego Perseusz był w stanie ją zabić.

29 PETERSON 2017: 266: „Although playful in tone, Critias’s description of a transformation that is the opposite of Niobe’s suggests that rigid adherence to the classical tradition is equivalent to petrification”.

zawarty jest w bizantyńskiej redakcji *Fizjologa*: „gorgona jest bestią o kształtach pięknej prostytutki” (Ἔστι γὰρ ἡ γοργὸνὴ μορφήν ἔχουσα γυναικὸς [εὐμόρφου] πόρνης)³⁰. Potwór z *Fizjologa* mówi językami ludzi i zwierząt i za pomocą słów zwabia do siebie ofiary, które zobaczywszy jej oblicze, umierają. Gorgona wspomniana w *Filopatrisie* wydaje się połączeniem postaci znanej z historii o Perseuszu z mitologicznym stworem z *Fizjologa*³¹. Postać Gorgony jest jednak ważna nie tylko z powodu jej mocy zamieniania w kamień, ale także potęgi jej słów. Długa dyskusja o Gorgonie kończy się stwierdzeniem, że ona i jej moce są tylko nieprawdziwą opowieścią. Co więcej, Kritiasz stwierdza, że słowa Trifonta, jego opowieść o prawdziwym Bogu, powodują, że doświadcza on odwróconego losu Niobe (czyli z kamienia zamienia się w żywego człowieka), słowa Trifonta posiadają moc odwrócenia klątwy i uzdrawiania.

Drugą część dialogu rozpoczynają słowa Trifonta, które po raz kolejny przywołują postać Niobe i jej historię:

ἀλλ' ἄγε δὴ τὸ θαυμάσιον ἐκεῖνο ἀκουσμάτων ἄεισον,
ὅπως καὶ γὰρ κατωχριάσω καὶ ὅλος ἀλλοιωθῶ, καὶ οὐχ ὥς
ἡ Νιόβη ἀπαυδήσω, ἀλλ' ὥς Ἀηδὼν ὄρνειον γενήσομαι
καὶ τὴν θαυμασίαν σου ἔκπληξιν κατ' ἀνθηρὸν λειμῶνα
ἐκτραγώδησω.

Ale dalej, zanuć tę wspaniałą pieśń, abym i ja zbladł i cały się zmienił, i nie stał się niemy, jak Niobe, lecz zamienił się w słowika, jak Aedion, i wyśpiewaj twoje niezwykle zadziwienie (*ekplexis*) na wspaniałej łące.

Kritiasz opowiada historię swojej *ekplexis*, która będzie „wyśpiewana na sposób tragiczny” (ἐκτραγώδησω), jako że *ekplexis* była kojarzona z tragedią antyczną³². Ismene Lada wskazała, że w dialogach Platona *ekplexis*, odpowiedź duszy na *logos*, jest uczuciem, które

30 *Physiologus* 23.2 ed. Sbordon. .

31 Na temat popularności *Fizjologa* w Bizancjum zob. LAZARIS 2017: 82–84.

32 LADA 1996.

może być porównywalne z religijnym opętaniem. Słowo *ekplexis* niesie ze sobą całą gamę reakcji na usłyszane *logoi*. W lukianowym uniwersum *Filopatrisa ekplexis* przybiera formę potężnego pierdnięcia. W drugiej części dialogu Kritiasz opowiada o swoich wcześniejszych spotkaniach i historiach, które doprowadziły do wcześniejszego nieszczęsnego stanu³³.

Druga część *Filopatrisa* jest często lekceważona jako nie-lukianowa i kompletnie niekompatybilna z pierwszą częścią³⁴. A jednak mimo tego, że sceneria tej części jest kompletnie inna, tematyka utworu jest ciągle ta sama: *logos*, jego działanie i moc. W drugiej części dialogu można wyróżnić trzy elementy: (1) opis spotkania z ludźmi na agorze, (2) rozmowa z podejrzanymi osobnikami wieszczącymi katastrofę ojczyzny Kritiasza i w końcu (3) pojawienie się jakiegoś Kleolaosa, który przynosi wieści o zwycięstwie bezimiennego cesarza. Znaczący jest już początek drugiej części tekstu, kiedy Trifon zachęca Kritiasza, żeby jego mowa pochodziła od ducha (Λέγε παρὰ τοῦ πνεύματος δύνανται τοῦ λόγου λαβών³⁵), tym samym zaznaczając różnicę pomiędzy obecnymi i wcześniejszymi – mitologicznymi – *logoi*.

W czasie wizyty na agorze Kritiasz słyszał przemowę starca o imieniu Charikenos, który opowiadał różne brednie (κατεφλυάρει):

Οὗτος, ὡς προεῖπον, τοὺς τῶν ἐξισωτῶν ἀπαλείψει
ἐλλειπασμούς καὶ τὰ χρέα τοῖς δανεισταῖς ἀποδώσει καὶ
τά τε ἐνοίκια πάντα καὶ τὰ δημόσια, καὶ τοὺς εἰραμάγγας
δέξεται μὴ ἐξετάζων τῆς τέχνης.

33 Por. słowa Kritiasza z początku dialogu: μέγαν τινὰ καὶ ἡπορημένον λόγον ἀκήκοα.

34 EDWARDS 2010: 154.

35 Dz 1.8 jako możliwe źródło inspiracji wydaje się tutaj raczej teza zbyt daleko posunięta (ἀλλὰ λήψθε δύνανται ἐπελθόντος τοῦ ἀγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς). ANASTASI 1971: 94 proponuje również: *Nigr.* 1: δύνανται λόγων ἐπιδείξασθαι i *Imag.* 3: οὐ κατὰ λόγων δύνανται.

On – jak wspomniałem wcześniej – usunie z protokołów długi wobec inspektorów i zwróci długi wierzycielom oraz zapłaci wszystkie koszty najmu i podatki. I przyjmie kuglarzy(?), nie pytając o ich zajęcie.

Według Baldwina Charikenos prawdopodobnie zapowiada nadejście nowego cesarza³⁶. Wydaje się jednak, że starzec nie mówi o nowym władcy, a raczej nadinterpretowuje – albo interpretuje w bardzo literalny sposób – słowa Jezusa Chrystusa. Zdanie: τοὺς εἰσαμάγγας δέξεται μὴ ἐξετάζων τῆς τέχνης przypomina biblijną obietnicę przyjęcia do królestwa niebieskiego celników i cudzołożnic. Przemowa Charikenosa to nonsens, nie ma zatem powodu, żeby dosłownie cytował Ewangelię. Jeszcze bardziej zadziwiające jest spotkanie Kritiasza z grupą ludzi, którzy byli identyfikowani jako mnisi³⁷ albo astrologdy przedstawiający polityczne przepowiednie (ta druga identyfikacja wydaje się bardziej prawdopodobna)³⁸. Nie można oczywiście wykluczyć politycznego podtekstu tego fragmentu utworu, ale dyskusja Kritiasza z przepowiadaczami zagłady to w istocie znowu rozmowa o fałszywych *logoi* – przepowiedniach, które nie są niczym innym jak pustymi słowami. Kritiasz opisuje swich rozmówców jako ἀεροβατοῦντες i αἰθέριοι, Trifon używa podobnego obrazowania, kiedy opowiada o św. Pawle (ἐς τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας). Między tymi dwoma obrazami jest jednak znacząca różnica: wypowiedzi Pawła są niebiańskiego pochodzenia w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu, astrologdy natomiast polegają na znakach z nieba, które nie mogą być źródłem prawdy. Dlatego *logoi* Pawła, jego nauczanie, są prawdziwe, a przepowiednie po prostu fałszywe – Kritiasz określa je mianem λόγοι κίβδηλοι³⁹. Co więcej, słowa astrologów zamieniły Kritiasza w kamień (ἄτινά με καὶ ὡς στήλην ἀναυδὸν ἔθηκαν,

36 BALDWIN 1982: 334. Podobnie ANASTASI 1971: 94.

37 REINACH 1902: 96–97.

38 MAGDALINO – MAVROUDI 2006: 130, nr 42.

39 Być może ten fragment jest również satyrą na astrologów, podobny tekst omawia ZAGKLAS 2016. Por. również MAGDALINO 2002 i MAGDALINO 2017.

μέχρις ἂν ἡ χρηστή σου λαλιά λιθούμενον ἀνέλυσε). Tym samym stali się podobni do Gorgony, której wygląd i słowa miały ten sam katastrofalny i śmiertelny skutek (ale ostatecznie nietrwały, skoro wcześniejsze słowa Trifonta odwróciły efekt petryfikacji).

Nieco zaskakujące pojawienie się trzeciego mówcy – Kleolao-sa – i nagła zmiana tematu wydają się mniej dziwne, jeśli zinterpretujemy cały dialog jako dyskusję dotyczącą mowy, słowa i ich mocy. Słowa mają moc kształtowania przyszłości (nazwalibyśmy to dzisiaj „samospełniającą się przepowiednią”), stąd modlitwa za cesarza oraz nadzieja, że wrogowie zostaną pokonani. Być może jeszcze ważniejsze jest to, że dialog kończy się modlitwą i stwierdzeniem Trifonta:

τοὺς δὲ λοιποὺς ληρεῖν ἐάσωμεν ἀρκεσθέντες ὑπὲρ αὐτῶν
εἰπεῖν τὸ οὐ φροντίς Ἰπποκλείδῃ κατὰ τὴν παροιμίαν.

Pozwólmy, żeby pozostali bredzili, wystarczy o nich powiedzieć „Hippokleides o to nie dba”. (rozd. 29)

Stare *logoi* zostały zastąpione nowymi, modlitwą. Słowo ληρεῖν (wcześniej Trifon mówił o λῆρος poetów i filozofów) może być rozumiane jako „głupie gadanie”, ale to słowo jest też używane do opisu konkretnego, mitologicznego nonsensu. Dramat *Christos Paschon* kończy się kolofonem, którego autor oznajmia, że tekst jest prawdziwym dramatem (ἀληθὲς δράμα) „niezanieczyszczonym łańcem mitologicznego **nonsensu**” (πεφύρμενον τε μυθικῶν λήρων κόπρω)⁴⁰. Podobnie w dwunastowiecznym dialogu *Anacharsis albo Ananias* mowa jest – w kontekście utworów Lukiana – o helleńskim **nonsensie** (ἥτις Ἑλληνικὰ ἄττα παρεξελέγχουσα **ληρωδήματα**)⁴¹. W *Filopatrisie* nowe, chrześcijańskie, *logoi* zostały skonstrastowane z dawnymi *logoi*. Ostatecznie cała pierwsza część dialogu dotyczy bezcelowości wzywania i modlenia się do starych bogów.

40 Por. DOSTÁLOVÁ 1982: 79.

41 CHRISTIDIS 1984: 752–756.

Ostatnie słowo

Jednym z tematów *Fajdrosa*, którego początek to jeden z hipotekstów *Filopatrisa*, jest retoryka⁴². Głównym zagadnieniem bizantyńskiego dialogu jest moc słowa i mowa, napięcie pomiędzy starymi i nowymi *logoi*. Przesadne wręcz użycie cytatów z literatury starożytnej (czyli pogańskiej) pokazuje jednak, że *logoi*, które stały się częścią powszechnego kodu kulturowego, mogą być użyte w nowym kontekście. Najbardziej wymownym tego przykładem jest wspomniany wcześniej cytat z dramatu Eurypidesa wykorzystany do wytłumaczenia Kritiaszowi istoty nowego Boga. Prawda – chrześcijańska prawda – może być znaleziona także w starych *logoi*.

Słowa mogą mieć namacalny efekt, stąd *quasi*-medyczny stan Kritiasza i Trifonta po wysłuchaniu nonsensownych historii. Nie ma w tym dialogu niczego antychrześcijańskiego i być może nawet niczego antypogańskiego w najbardziej oczywistym sensie tego słowa. Celem tekstu jest raczej pokazanie wyższości chrześcijańskich *logoi* nad starymi historiami. Ale, jak ostrzega tekst, zawsze istnieje też niebezpieczeństwo mylnego zinterpretowania chrześcijańskiej opowieści. Naiwna interpretacja Charikenosa wygłoszona jest na agorze, która nie jest miejscem na religijne spekulacje.

Baldwin desperacko szukał ostatecznego celu *Filopatrisa*⁴³. Być może jednak taki cel nigdy nie był zamierzeniem autora. Dialogi Platona i satyry Lukiana, literaccy protoplaści *Filopatrisa*, również dotyczyły różnorodnych problemów istotnych dla społeczeństw, w których żyli ich autorzy. *Filopatrisa* można czytać być może jako utwór o zabarwieniu politycznym (jak argumentował Anastasi)⁴⁴, ale chyba nade wszystko jako dialog dwóch tradycji (jak proponowała Peterson) ścierających się ze sobą i tworzących nową jakość w średniowiecznym społeczeństwie bizantyńskim.

42 WERNER 2010.

43 BALDWIN 1982: 340–341. EDWARDS 2010: 154: „The object of this work is not perspicuous”.

44 ROMANO 1990–1991: 57–73.

Charidemos – dialog inny niż wszystkie

Charidemos jest dialogiem innym niż pozostałe uwzględnione w tej kolekcji – i to pod wieloma względami. Zacząć wypada od kwestii autorstwa i chronologii. Ta pierwsza pozostaje zagadką: dialog znalazł swoje miejsce w manuskryptach Lukiana¹, jego autor jednak (jeśli pominąć mało prawdopodobne założenie, że był nim młody Lukian, który dopiero ćwiczył swój kunszt i dowcip) nie jest nam znany. Chronologiczna przynależność *Charidemosa* jest problemem równie dalekim od rozstrzygnięcia; wielu współczesnych badaczy wprawdzie skłonnych jest wiązać go z którymś z okresów rozwoju literatury bizantyńskiej², pozostaje to jednak niezmiennie hipotezą³, opartą nie tyle na pewnych historycznych danych, co filologicznej spekulacji. W rzeczywistości jedynym argumentem na rzecz bizantyńskiej proveniencji tego dialogu jest toponimiczny przydomek opisujący Narcyza: nazwany jest on tutaj Lacedemończykiem, podczas gdy autorzy antyczni konsekwentnie wiązali tę postać z beockimi Tespiami, Sparta zaś jako jego ojczyzna po raz pierwszy pojawia się u Tzetesa (XII wiek)⁴.

1 Są to trzy „gorsze” rękopisy Lukiana: Vat. gr. 1859 (XIV w.); Marc. gr. 840 (składający się z dwóch części, z których druga, datowana na XV wiek, zawiera *Charidemosa*) i Marc. gr. 700 (1471); por. WITTEK 1952: 318, 322; ANASTASI 1965: 260–283; 275–276; ANASTASI 1967: 118; ANASTASI 1971: 11–14; MACLEOD 1967.

2 ANASTASI 1965: 275 i ANASTASI 1971: 11 (okres późnobizantyński); ROBINSON 1979: 241 (okres wczesnobizantyński); ROMANO 1999: 69 (epoka Komnenów).

3 Zob. MACLEOD 1967: 467 („unknown date”); Baldwin w MACLEOD 1994: 1401 („the date... is unknown and unknowable”); por. także HUNGER 1978: 2.148 („für die Datierung gibt es kaum Anhaltspunkte”).

4 LEONE 1968: *Chiliades* 1.9 (Νάρκισσος, Λάκων, Θηρευτής), 4.119 (Ναρκίσσος ἄλλους Λάκωνας φανέντας φιλοσκίους); HERMAN 1821: 75,

Od pozostałych dialogów zebranych w tej kolekcji różni się też *Charidemos* tym, że nie jest dziełem satyrycznym (mimo iż bywa zaliczany do szeroko rozumianej kategorii „bizantyńskiej satyry”)⁵. Podejmowano wprawdzie próby odnalezienia i w nim nuty ironii – na przykład w krytyce „bezużytecznych” przedsięwzięć oratorskich, stanowiącej wprowadzenie jednej z przemów tego dialogu (*Charid.* 6), albo w opisie boskich zapasów pod Troją (*Charid.* 18)⁶ – trudno jednak w którymkolwiek z tych przykładów doszukiwać się choćby śladów szyderstwa; co więcej, podobnie jak wiele innych partii dialogu, są one zapożyczeniami z *Heleny* Izokratesa (gdzie również próżno szukać jakichkolwiek drwin). W istocie jedynym oparciem dla uznania *Charidemosa* za dzieło satyryczne jest jego umiejscowienie w manuskryptach pism Lukiana, którego twórczość w przeważającej większości miała taki właśnie charakter.

Wśród współczesnych znawców tak Lukiana, jak i bizantyńskiej literatury *Charidemos* nie cieszy się uznaniem⁷. Trudno oczywiście winić za to samą powagę, z jaką jego autor traktuje rozważane w nim treści. Powszechnie jednak – i nie bezzasadnie – dostrzega się w niej jedno z wielu znamion braku literackiej dojrzałości i nieporadności (lub po prostu braku talentu), które trapić mają ten tekst i jego autora. Razem zaś z licznymi ewidentnymi zapożyczeniami z pism Platona, Izokratesa i Ksenofonta daje to wrażenie niezbyt udanej, bakałarskiej wprawki skomponowanej w jednej z późnoantycznych lub bizantyńskich szkół retorycznych⁸.

16–17 (ὡς Λακεδαιμονίους τὸν Ὑάκινθον, ἔτι δὲ καὶ τὸν Νάρκισσον); por. ROSCHER 1884–1965: s.v. Narkissos 13–14; RE s.v. Narkissos 1723; ANASTASI 1965: 274; ANASTASI 1971: 78.

5 HUNGER 1978: 2.149; ROMANO 1999.

6 Odpowiednio: ROMANO 1999: 69 i HUNGER 1978: 2.149.

7 „Uninspired contents” (MACLEOD 1967: 467); „limp pastiche” (MACLEOD 1994: 1401); „matte Nachahmung” (HUNGER 1978: 2.149); „ein Bericht über die langweiligen Reden [...] ein sehr Schwacher Versuch im Dialog des Sokratikerstils” (SCHMID – STÄHLIN 1924–1948: 2.2.738); „la trama, affatto debole” (ROMANO 1999: 68).

8 Sugerowali to już wcześni wydawcy Lukiana, jak J.M. Gesner („scholasticam alicuius declamationem prope puerilem”) w REITZ – HEMSTERHUIS 1789–1793: V. 9, 545; por. HUNGER 1978: 2.149 („eine dialogisierte μελέτη, eine Übungsrede”).

Tematem (jedynym zresztą) *Charidemosa* jest piękno (κάλλος), co podkreśla już platoński podtytuł dialogu ([...] o pięknie)⁹. Samo ujęcie nadrzędnego zagadnienia również nieuchronnie zdradza wpływy założyciela Akademii: rozważania na temat piękna przedstawione są w postaci trzech „pochwał” (*enkomiast*), wygłoszonych podczas sympozjonu, który z kolei relacjonowany jest w ramach nadrzędnego dialogu dwóch znajomych – tytułowego *Charidemosa* i niejakiego *Hermipposa*¹⁰. Wzoru dla takiej struktury narracyjnej nie trzeba szukać daleko: jest nim *Uczta* Platona, dialog, z którego autor *Charidemosa* czerpał obficie, wcale się z tym nie kryjąc, niejednokrotnie wręcz podkreślając swoją od niego zależność¹¹. Dotyczy to nie tylko strukturalnych zrębów rozważań, które w *Uczcie* również przybierają – częściowo – postać pochwał (tym razem miłości) wygłaszanych kolejno przez poszczególnych uczestników sympozjonu, a całość zawiera się w relacji (z drugiej ręki zresztą), przedstawionej w ramach nadrzędnego dialogu. Uderzające podobieństwa rzucają się w oczy nawet w zakresie mało znaczących detali. Okazją do uczty w *Charidemosie* jest zwycięstwo gospodarza w konkursie deklamatorskim podczas święta Diasiów (*Charid.* 1)¹²; w dziele Platona jest nią zwycięstwo Agatona w bliżej nieokreślonym konkursie dramatycznym

9 Inaczej niż u Lukiana, którego podtytuły nie wpisują się w żaden schemat, podtytuły dialogów Platona towarzyszą tytułom według wyraźnego klucza: imię – wartość (stanowiąca przedmiot dialogu), np. *Laches albo o męstwie*; *Charmides albo o powściągliwości* – podobnie jak *Charidemos albo o pięknie*.

10 Inaczej niż u Platona, który w swoich dialogach umieszczał postaci historyczne, bohaterowie *Charidemosa* są całkowicie fikcyjni i prawdopodobnie nawet nie są zakorzenieni w literackiej tradycji; niejaki *Charidemos* pojawia się w XXX mowie Diona z Prusy; Filon jest jednym z rozmówców w *Uczcie* Lukiana; postać *Aristipposa* może być aluzją do założyciela szkoły Cyrenaików, o którym często wspomina Lukian (np. *Dem.* 62; *VH* 2.17; *Pisc.* 1; *BisAcc.* 13, 22, 23); por. ANASTASI 1965: 261n15; ANASTASI 1971: 62.

11 HIRZEL 1895: 2.334; ANASTASI 1965: 260; ANASTASI 1971: 10; HUNGER 1978: 2.149.

12 Nt. święta Diasia obchodzonego w miesiącu Anthesterion (luty/marzec) ku czci Zeusa Meilichiosa zob. SCULLION 2010: 192; LALONDE 2006: 75; PARKER 2005: 466.

(Smp. 173a)¹³. Jeden z interlokutorów w nadrzędnym dialogu *Charidemosa* wspomina przypadkowe spotkanie z uczestnikami sympozjonu dnia poprzedniego (*Charid.* 1); w *Uczcie* podobna sytuacja miała miejsce dwa dni wcześniej (172a). W jednym i drugim dialogu pojawia się motyw nieprecyzyjnych informacji, których wyjaśnieniu służyć ma właśnie szczegółowa relacja z uczyty (*Charid.* 1; Smp. 172b). W jednym i w drugim wreszcie przybywający goście zastają gospodarza przy składaniu dziękczynnych ofiar (*Charid.* 1; Smp. 173a).

Myliłby się jednak ten, kto na podstawie tak szczegółowych podobieństw łączących oba dialogi oczekiwałby po *Charidemosie* porównywalnego kunsztu literackiego czy filozoficznej głębi. U Platona każda z pięciu¹⁴ pochwał miłości wygłoszonych podczas tytułowej uczyty jest nie tylko merytorycznie unikatowa (jako że każda przedstawia temat na swój jedyny i неповtarzalny sposób), lecz także dopasowana do osobowości mówcy. Owo zestrojenie dotyczy również warstwy formalnej: mowy Pauzaniasa oraz Agatona (zwłaszcza tego ostatniego), wykształconych arystokratów, prezentują karykaturalną wręcz retoryczną maestrię; młody Fajdros z kolei jest naiwny w swej patetyczności; Eryksimachos, jako lekarz, nużący w swej *quasi*-naukowej drobiazgowości; komediopisarz Arystofanes wreszcie – rubaszny i dowcipny¹⁵. Tymczasem w *Charidemosie* każda z wygłoszonych pochwał piękna jest nie tylko stylistycznie nie do odróżnienia od pozostałych; sposób ujęcia tematu jest w istocie taki sam, do tego stopnia, że wszystkie trzy przemowy uznać można za trzy części jednej większej, tyle że sztucznie podzielonej za pomocą bardzo sztampowych wprowadzeń i zakończeń. Co więcej, w Platońskiej *Uczcie* przemowy biesiadników mają wyraziście zarysowane tło, za sprawą którego ich dramatyczne umiejscowienie nabiera ży-

13 Późniejsza tradycja (którą autor *Charidemosa* mógł znać) precyzuje to święto jako Lenaja; Athen. 216f–217b.

14 Z pominięciem najdłuższej przemowy Sokratesa połączonej z krytyką poprzednich pochwał (198a–212c), pochwały tego ostatniego wygłoszonej przez Alkibiadesa (215a–223a) oraz przemów, których sam narrator nie pamięta (180c).

15 Por. RUTHERFORD 1995: 185–190; zob. też ROBIN 1938: xl–lxix.

cia. Mamy tu zgubionego po drodze Sokratesa (*Smp.* 175c), czkawkę Arystofanesa (185c), pijackie wybryki Alkibiadesa (212–213), a przede wszystkim – co najważniejsze – zwyczajne rozmowy bohaterów, napisane językiem kolokwialnym, choć eleganckim. W *Charidemosie* tymczasem tło dialogu ograniczone zostaje wyłącznie do krótkiego wprowadzenia, które zarysowuje tylko pojedyncze szczegóły odbywającej się uczty, jak biesiadny gwar (*Charid.* 2), duża liczba gości (*Charid.* 4) czy ich pozbawione retorycznej ogłady komplementy pod adresem młodego Kleonymosa (*Charid.* 5). To ledwo zarysowane tło szybko jednak znika, gdy tylko rozpoczynają się przemowy: po przytoczeniu pierwszej z trzech pochwał Charidemos, pełniący funkcję narratora, wspomina tylko krótko o niechęci kolejnego mówcy do wystąpienia (*Charid.* 12), po następnej zaś czytelnik przeniesiony zostaje bezpośrednio do nadrzędnego dialogu, by o samym sympozjonie już nic więcej nie usłyszeć.

Równie mało wyraziście zarysowani są bohaterowie *Charidemos*. W dialogu pojawia się siedem postaci nazwanych z imienia: tytułowy Charidemos i Hermippos (rozmówcy w nadrzędnym dialogu), Androkles (gospodarz), Diotimos z Megary (współzawodnik Androklesa w konkursie deklamatorskim), Filon i Aristippos (którzy razem z Charidemosem wygłaszają podczas uczty pochwały piękna) oraz „piękny” Kleonymos, bratanek Androklesa. Niemal wszystkie te postaci pozbawione są jakichkolwiek cech osobowości. Dotyczy to nawet pierwszoplanowych bohaterów, jak Filon, Aristippos i sam Charidemos, których przemowy stanowią większą część dialogu: jak już wspomniano, wygłaszane przez nich pochwały, sztampowe i mało zróżnicowane, nie wnoszą nic do ich charakterystyki, a stopniowo zanikające sympotyczne tło niewiele w tym zakresie zmienia. Pierwszy mówca, Filon, to w istocie *carte blanche*, na której zapisano jedynie pozbawioną charakteru pochwałę piękna. Osobowość Aristipposa zarysowana została za ledwie w jednym drobnym szczególe: jego niechęci do wygłaszania swojej przemowy bezpośrednio po Filonie (*Charid.* 13). Sam Charidemos wreszcie, podobnie jak Filon, jako uczestnik sympozjonu jest postacią całkowicie przezroczystą, a pewnych cech osobowości

nabiera jedynie w nadrzędnym dialogu, który prowadzi z Hermippossem: jak ten ostatni jest głodny wiedzy, tak Charidemos nieskory, by zaspokoić jego ciekawość (*Charid.* 4). O Androklesie, gospodarzu uczty i zwycięzcy w konkursie deklamatorskim, nie można powiedzieć nic poza tym właśnie. Paradoksalnie to postaci drugoplanowe tego dialogu są bardziej wyraziste: Kleonymos jest nie tylko piękny, ale też młody, zniewieściały i skory do nauki; Proksenos z kolei, który jako pierwszy przynosi Hermipposowi niedokładne wieści o uczcie u Androklesa, to człowiek posunięty w latach i o szwankującej już pamięci, zapewne nieco wycofany (*Charid.* 2) i dlatego właśnie szukający ukojenia w spacerach poza murami miasta (*Charid.* 1).

Trudno w tym świetle uznać zarzuty dotyczące literackiej wartości *Charidemos*a za bezzasadne. Same pochwały piękna są sztafpowe, zbudowane z przewidywalnych argumentów, a przede wszystkim pozbawione filozoficznej głębi Platona i szyderczego wdzięku Lukiana. Ich ledwo zarysowane tło z kolei pozostaje bez wyrazu, tak jak wygłaszające je postaci pozbawione są osobowości. Jako literacki dialog zatem, dotyczący zagadnień etycznych i filozoficznych, *Charidemos* wydaje się nie mieć zalet, których można byłoby oczekiwać od takiej właśnie formy i wyrażonych w niej treści. Mimo to dla historyka literatury pozostaje on niezmiennie tekstem wartościowym: nie tyle jako dokument epoki (bo nie można go jednoznacznie przypisać do żadnej) czy meandrów twórczości danego autora (który pozostaje nieznany), lecz jako świadectwo ewolucji gatunku oraz jego literackich adaptacji.

Z dotychczasowych rozważań wyraźnie wynika ścisła zależność *Charidemos*a od Platońskiej *Uczty*. Nie jest to jednak jedyny dialog ateńskiego filozofa, który wywarł tak przemożny wpływ na twórczość jego anonimowego epigona. Równie wiele, choć na inny sposób, zawdzięcza on *Fajdrosowi*. Wyraźne echa tego dialogu, z jego idyllicznym umiejscowieniem w podmiejskich gajach i na błoniach, składających się na archetypowy *locus amoenus*¹⁶, odnaj-

16 Zob. HUNTER 2012: 12–14, 44, 135, 194; por. też HUNTER 1999: 12–16.

dujemy w rozbudowanym wprowadzeniu do *Charidemosa* (*Charid.* 1), stanowiącym wypowiedź jednego z dwóch uczestników nadrzędnego dialogu, Hermipposa (w szczególności dotyczy to opisu spotkania z sędziwym Proksenosem poza murami miejskimi, gdzie można doświadczyć spokoju przy delikatnym wietrze wiejącym z pół). W istocie cały ów nadrzędny dialog *Charidemosa* okazuje się rozbudowaną wersją żartobliwego podsumowania Platńskiego *Fajdrosa*, które przedstawia jeden z jego bohaterów, Sokrates:

A temu nawet i tego nie było dość! Toteż wziął w końcu rękopis do ręki, przeglądał na nowo to, co go najwięcej pociągało. Nad tą robotą siedział od rana, zmęczył się i poszedł na spacer (*peripaton*). A widzi mi się, dalibóg, że wykuł mowę na pamięć; chyba że była może bardzo długa. A szedł za miasto, żeby ją przećwiczyć (*meletōiē*). Spotkał po drodze człowieka chorobliwie rozkochanego w mowach. Zobaczył go; zobaczył i ucieszył się, że będzie miał towarzysza zachwyty, i poprosił go z sobą. A kiedy go ten, rozkochany w mowach, prosi o powtórzenie, tamten zaczyna robić ceregiele, że naprawdę nie ma ochoty mówić. A na końcu, gdyby go człowiek nie był chciał po dobrej woli słuchać, byłby gwałtem był mówił¹⁷.

Dowiadujemy się tu o przechadzkach (*peripatos*) tytułowego Fajdrosa poza mury miejskie i jego intelektualnych zajęciach (*meletē*), o jego przypadkowym spotkaniu ze znajomym pragnącym usłyszeć znane mu przemowy, o jego udawanej niechęci do zaspokojenia ciekawości tamtego. Wszystko to, w nieznacznie tylko zmienionej konfiguracji, odnajdujemy również w *Charidemosie*: oto Hermippos udaje się na spacer (*peripatos*) na przedmieścia (*proasteion*), tj. poza mury miejskie, bo akurat nad czymś pracuje (*meletōn*). Tam spotyka znajomego (Proksenosa), który wzbudza w nim pragnienie wysłuchania mów, a zaspokoić je ma z kolei

17 Platon, *Fajdros* 228b–c; tłum. W. Witwickiego, zmodyfikowane.

Charidemos; ten ostatni wreszcie przyjmuje rolę niechętnego źródła informacji (choć, inaczej niż w *Fajdosie*, jego niechęć nie jest tu udawana).

Wszystkie te podobieństwa zdradzają coś więcej niż zwykły „wpływ” Platona na autora *Charidemosa*. Niemal od razu odnieść można wrażenie, że ten ostatni nie podejmuje żadnego wysiłku, by ukryć fakt dokonanych przez siebie zapożyczeń. Wszelkie przekształcenia są minimalne i ograniczają się do tej samej konceptualnej kategorii (konkurs deklamatorski zamiast dramatycznego; Diasia zamiast święta dionizyjskiego; ofiary składane Hermesowi zamiast bliżej nieokreślonych ofiar). Innymi słowy, to, co w *Charidemosie* platońskie, pozostaje ostentacyjnie platońskie, jakby podkreślając swoją proveniencję i ogłaszając wszem i wobec zapożyczenie z oryginału. Jego autor niejako rozpoczyna swój własny równoległy „dialog” z ateńskim pierwowzorem: dopiero uwzględnienie tej relacji pozwala zrozumieć intertekstualną (czy raczej hipertekstualną, w rozumieniu Genette’a) grę¹⁸, w ramach której *Charidemos* kształtuje swoje znaczenie.

Mniej rzucająca się w oczy, choć wciąż wyrazista, jest zależność *Charidemosa* od *Uczt*y Ksenofonta¹⁹. W istocie sprowadza się ona do postaci „pięknego” Kleonymosa, bratanka Androklesa, którego urodę podziwiają inni biesiadnicy, w tym również (pośrednio) trzech mówców wygłaszających pochwały piękna. Trudno nie dostrzec tu nawiązania do Autolykosa, równie pięknego młodego sympozjasty, który w Ksenofontowej *Uczcie* do tego stopnia poraził innych biesiadników swoją urodą, że wszyscy zaniemówili (*Smp.* 1.8–9)²⁰. Tak jednoznaczne odwrócenie rezultatów (pochwały i przemowy – milczenie) w połączeniu z identycznym kontekstem

18 Por. GENETTE 1997A: 86; GENETTE 1997B: 76.

19 Ksenofont uznawany jest za podstawowe źródło dla *Charidemosa* przez Zieglera (ZIEGLER 1879: 8), którego argumenty obala jednak Anastasi (ANASTASI 1965: 260–261; ANASTASI 1971: 55).

20 Tę oczywistą paralelę neguje Anastasi, odnosząc zamiast tego *Charidemos*a do o wiele mniej jednoznacznej sytuacji w *Charmidesie* Platona (155c); por. ANASTASI 1965: 261; ANASTASI 1971: 55.

sympozjonu wyraźnie sugeruje intertekstualny dialog, do kontemplacji którego czytelnik Pseudo-Lukiana zostaje zaproszony.

Zgoła odmienna natomiast relacja wydaje się łączyć *Charidemosa* ze wspomnianą wyżej *Helena* Izokratesa²¹. Inaczej niż obie *Uczt*y, nie jest to dialog filozoficzny, lecz mowa pochwalna. Jak już zaznaczono, jest ona źródłem wielu argumentów w *Charidemosie* (który, podobnie zresztą jak *Uczta* Platona, składa się z sekwencji mniejszych mów pochwalnych). Według niektórych dialog Pseudo-Lukiana to wręcz adaptacja *Heleny* do postaci dialogu²², co jednak jest stwierdzeniem stanowczo na wyrost. Z sześćdziesięciu dziewięciu rozdziałów pamfletu Izokratesa *Charidemos* wykorzystuje pewne wątki z około dwudziestu, rozdzielając je mniej więcej równo między wszystkie trzy mowy pochwalne dotyczące piękna²³. W każdej z tych ostatnich z kolei materiał zaczerpnięty od Izokratesa stanowi zaledwie jedną trzecią argumentacji. Nie budzi to zdziwienia, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że tematyka obu utworów pokrywa się tylko częściowo.

21 Nt. tej zależności zob. ZIEGELER 1879; ANASTASI 1965: 262–265 i ANASTASI 1971, zwł. 62–64, 68, 74–75.

22 „Il *Charid.[emos]* deriva da Isocrate motivi e costrutti, al punto che si può dire che esso nient'altro sia se non l'*Helena* adattata a dialogo” (ANASTASI 1965: 260 = ANASTASI 1971: 10).

23 I mowa Filona (*Charid.* 6–12): śmiertelnicy dostępujący nieśmiertelności dzięki pięknu (*Charid.* 6; *Isocr. Hel.* 60); Herakles i Helena jako przykłady osiągniętej nieśmiertelności (*Charid.* 7; *Hel.* 16–17); rola Heleny w deifikacji Dioskurów (*Charid.* 7; *Hel.* 61); miłosne metamorfozy Zeusa (*Charid.* 7–8; *Hel.* 56); łagodność Zeusa względem pięknych śmiertelników (*Charid.* 8; *Hel.* 59); otwartość bogiń na związki z pięknymi śmiertelnikami (*Charid.* 10; *Hel.* 60); II mowa Aristipposa (*Charid.* 14–20): miłość Tezeusza do Heleny (*Charid.* 16; *Hel.* 18–19); przyjaźń Tezeusza i Peirithoosa (*Charid.* 16; *Hel.* 20); zalotnicy Heleny i ich wzajemne zobowiązanie (*Charid.* 17; *Hel.* 39–40); sąd Parysa (*Charid.* 17; *Hel.* 41–43); odprawa posłów greckich (*Charid.* 18; *Hel.* 50); gotowość bohaterów na śmierć w sprawie Heleny (*Charid.* 18; *Hel.* 48, 52); zapasy bogów o piękno (*Charid.* 18; *Hel.* 53); III mowa *Charidemosa* (*Charid.* 22–27): nasz stosunek do ludzi wyróżniających się w zakresie innych cnót (*Charid.* 23; *Hel.* 56); dobrowolna niewola u osób pięknych (*Charid.* 23; *Hel.* 57); nikt nie zaznał jeszcze nadmiaru piękna (*Charid.* 24; *Hel.* 55); piękno jest warte więcej niż sprawiedliwość, męstwo czy mądrość (*Charid.* 26; *Hel.* 54); ludzi pod władzą piękna nazywamy wytrwałymi, tych pod władzą innych spraw – pochlebcami (*Charid.* 27; *Hel.* 57).

O postaci Heleny – jako inkarnacji piękna – traktuje tylko jedna z mów *Charidemosa* (pojawia się ona, lecz tylko na krótko, w jeszcze jednej). Wpływy Izokratesa dają też o sobie znać we wzmiankach o miłosnych przygodach Zeusa i innych bogów ze śmiertelnikami. Kolejnym motywem zaczerpniętym z *Heleny* jest nadrzędny charakter piękna jako wartości, podobnie jak pojedyncze *loci communes* wykorzystywane we wprowadzeniach czy w przejściach z jednej partii mowy do drugiej. Jak w przypadku Platona, żadne z zapożyczeń od Izokratesa nie jest literalne: to raczej schematy myśli niż słów. Tym jednak, co w *Charidemosie* istotnie odróżnia wpływy jednego i drugiego, jest relacja z oryginałem. O ile jego związki z *Uczcią* od razu rzucają się w oczy (między innymi ze względu na podobieństwa gatunkowe, tematyczne, strukturalne itp.), to zapożyczenia z *Heleny*, choć liczne, sprawiają wrażenie wybiórczych i przypadkowych, rozproszonych w tekście utworu różniącego się od oryginału we wszystkich tych aspektach, które łączą go z dziełem Platona. Z tym ostatnim Pseudo-Lukian prowadzi otwarty dialog; jego związki z Izokratesem sprawiają natomiast wrażenie przemilczanych, jakby autor wręcz usiłował zatrzeć ślady swojego zaangażowania w lekturę *Heleny* albo przynajmniej pozostawał wobec niego indyferentny.

Między ostentacyjnym zainteresowaniem twórczością Platona i nierzucającą się w oczy zależnością od Izokratesa nie ma zbyt wiele miejsca dla samego Lukiana, do którego autentycznych pism dołączony został *Charidemos*. Tym bardziej że, jak zaznaczono, dialog ten nie ma w sobie ani ironii, ani też drwiny, które są bodaj najbardziej charakterystycznymi cechami twórczości satyryka z Samosat. Oczywiście nie wszystkie dzieła Lukiana mają żartobliwy wydźwięk; niektóre traktują swoje tematy całkiem poważnie (i co więcej, tematy te bliskie są głównemu wątkowi *Charidemosa*)²⁴, niektóre też pod wieloma względami bliskie są dialogom Platona²⁵ (co tym samym stawia rozróżnienie stylu tego ostatniego od

24 Np. *Im.* i *Pr.Im.*, oba dotyczące zagadnienia piękna (omawianego na przykładzie Pantei, kochanki cesarza Lucjusza Werusa); zob. też BOMPAIRE 1958: 275–276.

25 W tym kontekście najczęściej wymienia się *Par.*, *Herm.*, *Anach.*, *Nigr.*, *Im.*, *Pr.Im.*, przede wszystkim zaś *Symp.*; ponadto wspomnieć należy też dialogi,

Lukiana pod znakiem zapytania)²⁶. Mimo to, pod względem literackiego kunsztu, od *Charidemosa* dzieli je przepaść²⁷. Jeśli więc odrzucić skądinąd mało przekonującą hipotezę, że mamy tu do czynienia z młodzieńczym utworem literacko nieukształtowanego Lukiana, pozostaje jedynie stwierdzić, że dialog ten został do jego manuskryptów włączony później – przypadkiem lub celowo, jako pomyłka redaktora (lub kopisty)²⁸ albo też świadoma (mniej lub bardziej udana) falsyfikacja. Szczegółowe porównanie tekstu tego dialogu z innymi pismami Lukiana wyraźnie sugeruje tę drugą możliwość: łączy je cały szereg podobieństw obejmujących pojedyncze wyrażenia i związki frazeologiczne²⁹, figury myśli i literackie motywy³⁰, a nawet cytaty³¹. Wprawdzie część owych analogii może być tylko pozorna i świadczyć raczej o naszej skromnej znajomości greki i greckiej literatury, są wśród nich jednak i takie, które w sposób niebudzący wątpliwości wskazują na Lukiana jako swoje źródło. Tych analogii z kolei trudno nie uznać za celowy

w których Sokrates pojawia się jako jedna z postaci: *Vit. Auct.*, *DMort.*, *VH*, *Nec.*; por. BOMPAIRE 1958: 304–313; ANDERSON 1976: 184; NESSELRATH 2009: 682–683; FOWLER 2018: 236–239.

26 Por. MARCINIAK 2016b: 220, przyp. 86.

27 Nt. literackich walorów prozy Lukiana (kształtowanie fabuły, charakterów, manipulacja tropami i kliszami) por. BOMPAIRE 1958: 161–237; ANDERSON 1976: 1–84; zob. też MACLEOD 1994: 1367–1371 (z przeglądem literatury przedmiotu).

28 Być może to właśnie miało miejsce z pseudolukianowym *Neronem*, dialogiem prawdopodobnie napisanym przez Filostratosą; por. WHITMARSH 1999: 143–144.

29 Np. częste stosowanie zdań wtrąconych, nadużywanie synonimów (πρᾶτος, ἡμερος, ἐπιεικής; *Charid.* 8); wyrażenie κορώνιδα ἐπιθεῖναι (*Charid.* 21 vs. *Hist. Conscr.* 26).

30 Np. idea „oszołomienia” (ὑπερεκπλήττειν) pięknem (*Charid.* 5 vs. *Dom.* 3); motyw Dioskurów pojawiających się na czubkach masztów (*Charid.* 2 vs. *Nav.* 9; *DDeor.* 25.1; zob. jednak np. *DS.* 4.43.2); niechęć interlokutora do opowiadania (*Charid.* 4, 21 vs. *Symp.* 3–4; zob. jednak Pl. *Phaedr.* 228c); miłosne metamorfozy Zeusa (*Charid.* 7 vs. *DDeor.* 6.2; zob. jednak Isocr. *Hel.* 59); metafora urodzajnej łąki (*Charid.* 22 vs. *Pisc.* 7; ale zob. także Arist. *Ran.* 1298–1300); sąd Parysa (*Charid.* 10, 17 vs. *DDeor.* (*Dearum Iudicium*) 20; *DMar.* 5).

31 Np. przysłówiowe „nienawidzę biesiadować z tymi, co pamiętają” (por. *Charid.* 2 i Luc. *Symp.* 3; zob. jednak Plu. *Mor.* 612c; F 84 PMG).

zabieg „upodobnienia” *Charidemosa* do twórczości tego ostatniego, co następnie przywołać może na myśl omówione wyżej paralele z dialogami Platona. O ile jednak tamte podobieństwa sugerować mogły swoiste współzawodnictwo, to ostantacyjne związki z twórczością Lukiana wskazują na nieco inny charakter łączącej te dzieła intertekstualnej relacji – falsyfikacji³².

Zarysowane wyżej zachłanne zapożyczenia *Charidemosa* sytuują go na skrzyżowaniu dwóch ważnych tradycji gatunkowych: dialogu sokratycznego i mowy popisowej. Ten pierwszy, podniesiony do rangi *quasi*-gatunku literackiego przez Arystotelesa, jak sama nazwa sugeruje, przedstawiał Sokratesa w rozmowie z innymi postaciami na rozmaite tematy i w rozmaity sposób, od teoretycznego intelektualizmu Platona po praktyczną moralność Ksenofonta³³. Gatunek popisowy retoryki antycznej z kolei u jego klasycznych początków postrzegany był przez pryzmat swojej najlepiej znanej postaci, jaką była ateńska mowa pogrzebowa, podczas gdy pochwały i panegiryki (w starożytnym rozumieniu) zajmowały w tej tradycji bardziej peryferyjne pozycje³⁴.

Jako dialog sokratyczny, sama *Uczta* Platona pozostaje jednak niezmiennie osobiwością. W istocie to właśnie w tym dziele widzimy po raz pierwszy połączenie obu wspomnianych wyżej tradycji, których epigonem staje się Pseudo-Lukian³⁵. To właśnie *Uczta* stoi też u początków innej tradycji, również kontynuowanej przez *Charidemosa*, za jaką wypada uznać tzw. „dialog sympotyczny”³⁶.

32 Którą Genette również traktował jako jedną z postaci relacji hipertekstualnych; zob. GENETTE 1997b: 27.

33 Ar. Po. 1447b; Platon i Ksenofont są jedynymi autorami dialogów sokratycznych, których dzieła przetrwały do naszych czasów w całości; rozwój tego gatunku oraz autorów zaginionych dzieł omawia KAHN 1996: 1–35; zob. też FORD 2008: 31–37.

34 Nt. retoryki popisowej zob. CAREY 2007; nt. mowy pogrzebowej zob. LORAUX 1986.

35 Nt. wzajemnych związków dialogu sokratycznego i retoryki popisowej (np. w *Meneksenosie* lub *Fajdrosie* Platona) zob. FORD 2008: 38–44; nt. wzajemnych wpływów Platona i Izokratesa zob. NIGHTINGALE 1996.

36 Nt. dialogu sympotycznego i sympotycznej literatury w ogóle zob. MARTIN 1931, a w nowszej literaturze przedmiotu HOBDEN 2013: 195–246; zob. też BOM-

Cieszył się on niemałą popularnością wśród autorów starożytnych³⁷ od czasów klasycznej literatury greckiej (czego wymownym świadectwem obok *Ucztu* Platona jest jednoimienny dialog Ksenofonta)³⁸ aż po późny antyk³⁹, autorów chrześcijańskich⁴⁰, a nawet bizantyńskich (jeśli istotnie *Charidemos* powstał w tym okresie). Poza biesiadnym kontekstem wszakże trudno jednoznacznie wskazać gatunkowe cechy, które charakteryzować miałyby „dialog sympotyczny”. Podkreśla się niekiedy, że sympozjon jest tu czymś więcej niż tylko statycznym tłem dla dyskusji; że jako społeczna i kulturalna instytucja sama w sobie aktywnie wpływa on na dobór zagadnień do dyskusji (które niekoniecznie musiały mieć *stricte* filozoficzny charakter)⁴¹. Można się zastanawiać, na ile „piękno” jako takie wpisuje się w ten zakres tematyczny (według niektórych bardziej stosowną oprawą dla takiej dyskusji byłby np. gimnazjon)⁴². Warto jednak pamiętać, że za sprawą młodego Kleonymosa, pięknego i nieco zniewieściałego bratanka Androklesa⁴³, owe bezosobowe (pod każdym względem) pochwały piękna nabierają zgoła innego charakteru. To bowiem na jego cześć goście Androklesa wygłaszają

PAIRE 1958: 313–318; MOSSMAN 1997: 120–121; KÖNIG 2008; KÖNIG 2012: 11–23 (ze szczególnym uwzględnieniem literatury późnoantycznej); KLOTZ – OIKONOMOPOULOU 2011: 12–18.

37 Wspomnieć tu należy przede wszystkim Plutarcha (*Uczta siedmiu mędrców*; *Quaestiones Convivales*), Atenajosa (*Uczta mędrców*) oraz licznych autorów, których dzieła nie zachowały się do naszych czasów, jak: akademik Speuzyp (DL 3.2 = F 1a Tarán); stoicy Cleanthes (DL 7.174 = F 481.42 Arnim) i Perseusz z Kition (Ath. 4.162b-e = F 452 Arnim); perypatetycy Aristoksenos z Tarentu (F 122–27 Wehrli), Prytanis i Hieronim (Plu. *Conv.* 612d = F 25 Wehrli); zob. też MOSSMAN 1997; KLOTZ – OIKONOMOPOULOU 2011: 13–15; KÖNIG 2012: 12; HOBDEN 2013: 197.

38 LAVALLE NORMAN 2017: 21–29 podkreśla znaczenie Ksenofonta dla rozwoju tego gatunku (które w tym zakresie miało być równe Platonowi); nt. przedplatońskiej historii dialogu sympotycznego zob. BOWIE 1993.

39 Np. Julian (*Biesiada*) czy Makrobiusz (*Saturnalia*).

40 Np. Metodios, *Uczta*, nt. której zob. BRACHT 2017 (ed.); LAVALLE NORMAN 2017.

41 Zob. KÖNIG 2012: 12; HOBDEN 2013: 196; por. VAMVOURI RUFFY 2011; nt. zagadnień do dyskusji w *Quaestiones Convivales* Plutarcha.

42 Por. HOBDEN 2013: 196–197n6.

43 Zniewieściały: τεθρομμένον; nt. niejednoznacznej relacji zniewieściałości i piękna zob. KONSTAN 2014: 72–80.

swoje mowy. To jego postać dostarcza im kontekstu, który całkowicie zmienia ich charakter, przekształcając je z abstrakcyjnych i pozbawionych wyrazu dywagacji w „eseje miłosne” (*erotikoi logoi*).

Esej miłosny to bowiem kolejny gatunek literacki i kolejna z literackich tradycji⁴⁴, które w *Charidemosie* spletają się w jedno. Jej początki – jak większości innych – sięgają klasycznych Aten, konkretnie zaś (znowu!) mów popisowych. Najwcześniejsze ich przykłady to przytoczone *in extenso* eseje miłosne w Platońskim *Fajdrosie* (jedna autorstwa Lizjasza, pozostałe dwie zaś – Sokratesa) oraz dzieło pod przewidywalnym tytułem *Mowa miłosna*, zachowane w korpusie pism Demostenesa⁴⁵. Podobnie jak dialog sympotyczny, i ten gatunek cieszył się niemałą popularnością u późniejszych autorów⁴⁶. Nieodmiennie też powiązany był on z wątkami homoerotycznymi, jako że przedmiotem, a zarazem adresatem (niechby tylko pośrednio, jak w *Charidemosie*) tego rodzaju mowy był konsekwentnie młody chłopiec. Poza apelem, apostrofą kierowaną do owego adresata, mowa miłosna często zawierała opis jego duchowych bądź fizycznych przymiotów, a także element protreptyczny (a zarazem pajdeutyczny), w postaci zachęty do wytrwania bądź ćwiczenia się w przymiotach ducha⁴⁷. Jak już zaznaczono,

44 Nt. eseju miłosnego jako gatunku zob. LASSERRE 1944; CLAUD 1974: 77–83; FLEURY 2017: 780 i 14; MACDOWELL 2009: 23–25.

45 Nt. autentyczności *Mowy miłosnej* Demostenesa (Dem. 61) zob. WORTHINGTON 2006: 40 (nieautentyczny); CLAUD 1974: 85–89; MACDOWELL 2009: 28–29 (prawdopodobnie autentyczny) – ci ostatni z omówieniem literatury przedmiotu; warto też zauważyć, że mowa ta przytoczona jest w ramach monologu wygłoszonego przez niezidentyfikowaną postać (która jednak nie jest jej autorem), kierowanego do niezidentyfikowanego adresata.

46 Np. Plutarch, *Dialog o miłości* (*Amatorius*); Fronton, *List 8*; Maksymus z Tyru, *Dialexeis* 18–12; Faworynus 18–21 Barigazzi; wśród autorów, których dzieła zaginęły, wspomnieć można: sokratyków Antystenesa, Simiasza, Euklidesa; ponadto Arys-totelesa, Teofrasta, Heraklidesa z Pontu, Demetriusza z Faleronu i wielu innych; zob. Athen. 255b, 562e, 674b; DL 2.108, 124, 5.43, 81, 86, 6.15; LASSERRE 1944: 172; MACDOWELL 2009: 24.

47 Na temat funkcji i struktury eseju miłosnego zob. Platon, *Fajdros* 227c; por. CLAUD 1974: 79; MACDOWELL 2009: 23–24; nt. homoerotycznych wątków zob. FLEURY 2017: 778–779.

pochwały piękna w *Charidemosie* zaprzeczają owemu schematowi, a to za sprawą oryginalnego (zapewne) konceptu, jakim jest troska o ich bezosobowość, po to, by młodemu Kleonymosowi nie przewróciło się w głowie (*Charid.* 5). Ten właśnie zabieg toruje drogę ich pod każdym względem bezosobowym mowom, bezwzględnie zagarniającym materiał z *Pochwały Heleny* Izokratesa.

Pseudolukianowy *Charidemos* z pewnością nie jest dziełem wybitnym. Być może nie jest nawet dziełem przeciętnym, mimo swej „niezasłużonej” – jak podkreśla Baldwin⁴⁸ – popularności wśród nowożytnych humanistów z XVI i XVII wieku. Trudno go uznać za dokument epoki, bo ani nie znamy jego autora, ani nawet nie mamy pewności co do czasu jego powstania. Mimo to, przynajmniej dla historyka literatury, jest on tekstem wartościowym; nie tylko dlatego, że jest formą (wątpliwego) współzawodnictwa z Platonem, plagiatem Izokratesa i (nieudany) falsyfikatem Lukiana. Przede wszystkim dlatego, że stoi na skrzyżowaniu wielu starożytnych gatunków i literackich tradycji. A niektóre z nich pozwalają nawet dostrzec w jego ułomnościach i bakałarskich uproszczeniach pojedyncze przebliski artystycznego zamysłu.

48 Baldwin w MACLEOD 1994: 1401; humaniści, o których wspomina, to Willibald Pirckheimer (XV–XVI wiek), Juan de Pineda (XVI wiek) i Juan Eusebio Nieremberg (XVII wiek).

Od tłumaczy

Poniższe tłumaczenia powstały jako część badań nad literaturą bizantyńską, które są prowadzone w katowickim ośrodku. Zdecydowaliśmy nie dołączać tekstów oryginalnych ze względu na istniejące wydania. Z wyjątkiem *Bion Prasis*, które zostało przekazane w jednym manuskrypcie (Vat. gr. 305, istnieje jeszcze apograf, który jest po prostu kopią tego manuskryptu), inne teksty posiadają bogatą tradycję rękopiśmienną. Przygotowanie nowych wydań, sporządzonych zgodnie z zasadami nowoczesnej krytyki tekstu, byłoby ogromnym zadaniem, przekraczającym czasowe ramy projektu. Szanując jednocześnie autorskie prawa wcześniejszych wydawców, nie chcieliśmy bezprawnie korzystać z ich pracy.

Dwa teksty zamieszczone w tym tomie – *Filopatris* i *Charidemus* – zostały wcześniej przetłumaczone przez Władysława Madydę. Tłumaczenia Madydy są przypuszczalnie (nie udało się nam znaleźć odpowiedniej informacji) oparte na dziewiętnastowiecznych wydaniach, komentarz jest minimalny (i często mylący), a język tłumaczenia nieco już archaiczny i nieoddający wielu niuansów tych utworów. Dla krakowskiego profesora oba dialogi były po prostu naśladownictwem Lukiana – z perspektywy tej publikacji są natomiast manifestacją wielowymiarowej recepcji Lukiana i literatury antycznej w Bizancjum. Uznaliśmy zatem, że te utwory zasługują na nowsze tłumaczenie i bardziej obszerny komentarz.

πρὸς ἀλλήλους κωμῶντι· ἡ γὰρ ῥῆσις
 αἰμαυρὸς σπῆισσε πολλὰ τ' αὐτὸν ἐλάτ
 ν· αἰετονομίαν· γεωμετρίαν· σφαιρῶ
 μακροῦ χρόνου αἰμαλείαν καὶ αἰμαλῆ
 νάστο· τὸ γὰρ φέρεται τεχνῶν τῶν πω
 λιδασκάλων ὡς ἠγῆσας· καὶ τὸ ἰσάου
 καὶ τὴν αἰολοῦσαν αἰωλασας· οὐκ ἐν μα
 τῶμα·

Charidemos

Dialogi anonimowe I



ἑλκῶν· καὶ εἰς αὐτὸν μέγα λυγρὸν καὶ τῶν
 οὐκ ἐν τῷ ποτε ἐν ταῖς τεχνῶν καὶ τῶν κλει
 ῶν· ἀλλ' ἂν αὐτὸν ἐν τῷ μέγιστον· μέ
 γιστον δὲ καὶ τὸν σὺν γένεσιν αὐτῶν
 ταῖς ἀρχαῖς αἰσ· ἡ ἀρχὴ μὲν τὸν φι
 λασοφίαν· ἡ γὰρ κφόρον δὲ καὶ ἄλλων
 αἰσ τὸν μὲν κφόρον· τὸν δὲ τὸ κατὰ
 αἰσ τὸν μὲν κφόρον· τὸν δὲ τὸ κατὰ
 ἰλκῶν αἰσ· ἡ ἀρχὴ μὲν τὸν ἀργυρῶν
 τὸν μὲν γὰρ αἰσ τὸν μὲν γὰρ αἰσ· ἡ ἀρχὴ μὲν
 αἰσ τὸν μὲν γὰρ αἰσ τὸν μὲν γὰρ αἰσ· ἡ ἀρχὴ μὲν
 αἰσ τὸν μὲν γὰρ αἰσ τὸν μὲν γὰρ αἰσ· ἡ ἀρχὴ μὲν

Charidemos

Wydania i tłumaczenia

- Luciani Samosatensis Opera*, cum nova versione T. HEMSTERHUSII & Io.M. GESNERI, vol. 3, Amstelodami 1743, s. 618–635.
- Ch.M. WIELAND, *Übersetzungen v. Lucian*, vol. 6, Wien 1813, s. 327–353.
- Lucianus* ex recentione C. IACOBITZ, vol. 3, Lipsiae 1839, s. 625–638.
- Luciani Samosatensis Opera*, ed. G. DINDORF, vol. 3, Lipsiae 1858, s. 291–303.
- Lukian, *Dialogi*, vol. 3, przełożył i komentarzem opatrzył W. MADYDA, Wrocław 1966, s. 331–340.
- Lucian*, ed. and trans. M.D. MACLEOD, vol. 8, London–Cambridge (Mass.) 1967, s. 468–503.
- Incerti Auctoris ΧΑΡΙΔΗΜΟΣ Η ΠΕΡΙ ΚΑΛΛΟΥΣ*. Introduzione, testo critico, traduzione e note a cura di R. ANASTASI, Bologna 1971.
- Lucianii Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit M.D. MACLEOD, vol. 4, Oxonii 1987, s. 390–404.

Obecne tłumaczenie oparte jest na wydaniu:

- Lucian*, ed. and trans. M.D. MACLEOD, vol. 8, London–Cambridge (Mass.) 1967, s. 468–503.

HERMIPPOS:

[1] Tak się złożyło, Charidemosie, że wczoraj udałem się na przechadzkę na przedmieścia – zarówno dla relaksu, którego zaznać można na podmiejskich błoniach, jak też potrzebując chwili spokoju, bo akurat nad czymś pracowałem¹. Spotykam tam Proksenosa, syna Epikratesa. Pozdrowiwszy go najpierw, jak miałem w zwyczaju, zapytałem, skąd przybywa i dokąd podąża. On zaś powiada, że sam też przychodzi tu dla chwili wytchnienia, którą przynosi mu widok podmiejskich błoni, i aby zażyć łagodnej aury powiewającego tu delikatnie wiatru; przybywa zaś ze wspaniałego sympozjonu odbywającego się w Pireusie, u Androklesa, syna Epicharesa, który wyprawia ucztę dziękczynną z ofiarami dla Hermesa, za zwycięstwo w konkursie deklamacyjnym² podczas święta Diasiów³. [2] Powiedział też, że oprócz wielu innych dowcipnych i subtelnych rzeczy były tam też i pochwały piękna, które wygłaszali mężowie. Nie

1 „Akurat nad czymś pracowałem” (ἔτυχον... τι μελετῶν): por. ἐπορεύετο δ' ἐκτὸς τείχους, ἵνα μελετώη (Pl. *Phdr.* 228b); bukoliczne umiejscowienie przywołanego tu dialogu Hermipposa i Proksenosa, dla którego archetypem jest Platonowski *Fajdros*, było częstym motywem w czasach bizantyńskich; por. *Filopatris* 3; Prodr. *Amicitia exulans* 31; Hunger (HUNGER 1978: 149) uznaje to za autoreferencyjne odniesienie, wskazujące na prawdziwy charakter całego dialogu – szkolnej „wprawki” lub „ćwiczenia” (μελέτη).

2 „W konkursie deklamacyjnym”; dosł. „przeczytawszy księgę” (βιβλίον ἀναγνοῦς); nt. konkursu deklamacyjnego zob. niżej.

3 Diasia: doroczne święto ku czci Zeusa z przydomkiem Meilichios („który może i musi zostać prześlany”) odbywające się na początku marca (koniec ateńskiego miesiąca Anthesterion); podczas jego obchodów Ateńczycy składać mieli przede wszystkim ofiary bezkrwawe, choć towarzyszyło im również całopalenie zwierząt, a także zwykle ofiary krwawe; charakter święta (całopalenie) oraz ikonografia (węże) przywodzą na myśl kult chtoniczny; zob. Thuc. 1.126.6; Xen. *Anab.* 7.8.1–3; Luc. *Tim.* 7; por. COOK 1925: 1090–1142; NILSSON 1955: 411–414; PARKE 1977: 120–122; PARKER 2005: 466; LALONDE 2006: 40–48, 72–79; SCULLION 2010: 190–193.

był on⁴ jednak w stanie opowiedzieć o nich, bo na starość słabą ma pamięć, a poza tym za bardzo w tym nie uczestniczył. Ty jednak, jak mówił, z łatwością mógłbyś opowiedzieć, bo i sam wygłaszałeś jedną z pochwał, i innym przysłuchiwałeś się przez cały sympozjon z uwagą.

CHARIDEMOS: Tak było, Hermipposie. Lecz nawet i mnie niełatwo byłoby przedstawić wszystko dokładnie. Zarówno służący, jak i uczujący robili bowiem tak wielki harmider, że niemożliwe było wysłuchać wszystkiego, a poza tym wyjątkowo trudną rzeczą jest przypomnieć sobie to, co powiedziane zostało podczas sympozjonu. Wiesz przecież, że odbiera on pamięć nawet tym, którzy niczego nie zapominają⁵. Ze względu na ciebie jednak spróbuję, na ile będę w stanie, zdać z niego relację, nie pomijając niczego, co zostało mi w głowie⁶.

HERMIPPOS: [3] Wdzięczny ci jestem za to. Ale jeśli przedstawiś mi od początku wszystko, jak było – jaką deklamację wygłosił⁷ Androkles, kogo zwyciężył i kogo z was zaprosił na sympozjon – jeszcze większą u mnie zaskarbisz sobie wdzięczność.

4 „On” (*ekeinon*) – dziwna składnia (powinno być *autos* – w nom.).

5 Pamięć i (miniony) sympozjon funkcjonowały jako topos w literaturze greckiej od wczesnego okresu, czego najbardziej wyrazistą manifestacją jest (zaczepnięte z poezji) przysłowie: „Nienawidzę ucztować z tymi, co pamiętają” (*μισῶ μνήμονα συμπόταν*), cytowane również przez Lukiana; por. F 84 (*Adesp.*) PMG; Plu. *Mor. (Conv.)* 612c; Luc. *Symp.* 3; zob. też Porph. *Ad Od.* 3.332; Sch. *Od.* 3.332; Eust. *Il.* 2.783; *Od.* 1.130 van der Valk.

6 Niechęć narratora (tu: Charidemosa) do opowiedzenia zdarzenia będącego właściwą treścią dialogu jest wg Anastasiego (ANASTASI 1965: 262) charakterystycznym motywem w dialogach polukianowych; odnajdujemy go m.in. w *Filopatrisie* i w *Timarionie*; zob. jednak Luc. *Symp.* 3; por. Pl. *Phdr.* 228a.

7 „Deklamację wygłosił”, dosł. „przeczytał księgę”.

CHARIDEMOS: Wygłosił pochwałę Heraklesa, skomponowaną na jego cześć, jak mówił, na podstawie jakiegoś snu. Zwyciężył zaś Diotimosa z Megary, który współzawodniczył z nim o kłosy zboża⁸, a przede wszystkim o sławę.

HERMIPPOS: A jaką tamten wygłosił deklamację?

CHARIDEMOS: Pochwałę Dioskurów⁹. Powiadał, że sam, wybawiony przez nich z wielkiego niebezpieczeństwa, ułożył ją dla nich jako wotum dziękczynne, a przy tym dlatego, że wezwali go do tego, pojawiwszy się w chwili największego niebezpieczeństwa¹⁰ na czubku masztów¹¹. [4] Na sympozjonie było też wielu

8 „Współzawodniczył o kłosy zboża”: to jedyne miejsce, w którym znajdujemy informację o konkursie deklamacyjnym podczas święta Diasów oraz o przewidzianej nagrodzie dla zwycięzcy; autentyczność tej uwagi bywa więc często podawana w wątpliwość; por. SCULLION 2010: 192; LALONDE 2006: 75; PARKER 2005: 466.

9 Dioskurowie: Kastor i Polydeukes (łac. Polluks), synowie Zeusa i śmiertelniczki Ledy, żony Tyndareosa, władcy Lacedemonu; według niektórych wersji nieśmiertelny był jedynie Polydeukes, podczas gdy śmiertelny Kastor był synem Tyndareosa i Ledy; Homer wreszcie wspomina obu jako synów Tyndareosa; byli braćmi Heleny i Klytajmestry (zob. niżej); Polydeukes był znakomitym bokserem, a specjalnością Kastora było ujeżdżanie koni; starożytni mitografowie przypisywali im uczestnictwo w rozmaitych panhelleńskich przedsięwzięciach, jak wyprawa Argonautów, polowanie na dziką kalidońskiego czy igrzyska pogrzebowe ku czci Peliasa; kres ich ziemskiego życia wyznacza spór z inną parą bliźniaków, Idasem i Linkeusem z Messenii; wg najbardziej rozpowszechnionej wersji mitu przyniósł on śmierć Kastorowi (a także obu Messeńczykom), bogowie pozwolili jednak Polydeukesowi podzielić się z bratem nieśmiertelnością: w efekcie spędzają oni zaledwie co drugi dzień w Hadesie, resztę zaś czasu na ziemi lub na Olimpie; kult Dioskurów może mieć praindoeuropejskie pochodzenie z mniej lub bardziej wyraźnymi wpływami bliskowschodnimi; por. Sch. Lyc. 88; Hyg. *Fab.* 77; Cypria F 8 Bernabé; Pindar *N* 10.55–90; Luc. *DDeor.* 25.1; zob. też LARSON 2007: 189–191.

10 Jako herosi lub bogowie Dioskurowie często przywoływani byli w niebezpieczeństwach na morzu; por. E. *El.* 990–993, 1241–1242, 1347–1348; Paus. 2.1.9; Hor. *Carm.* 1.12.25–32.

11 Fizyczną manifestacją obecności Dioskurów miały być ognie św. Elma, pojawiające się podczas burzy m.in. na czubkach masztu; por. DS 4.43.2;

innych, tak krewnych, jak i znajomych, a spośród nich warto wymienić tych, którzy uświetnili cały sympozjon, przedstawiając pochwały piękna. Byli to Filon, syn Deiniasa, Aristippos, syn Agasthenesa, i, jako trzeci, ja sam. Ucztował też razem z nami¹² piękny Kleonymos, bratanek Androklesa, chłopiec delikatny jak dziewczyna¹³, któremu jednak rozumu zdawało się nie brakować, bo z wielkim zapałem przysłuchiwał się przemowom. Jako pierwszy zatem Filon rozpoczął swoją przemowę z takim oto wprowadzeniem...

HERMIPPOS: Mój przyjacielu, pod żadnym pozorem nie zaczynaj pochwał, zanim nie opowiesz mi, co też skłoniło was do wygłoszenia tych przemów.

CHARIDEMOS: Mój drogi, zawracasz mi głowę bez sensu, bo już dawno mogłem całą historię przedstawić i pójść w swoją stronę. „Co jednak robić, gdy przyjaciel przymusza?”¹⁴ Poddać się muszę wszelkiej konieczności. [5] Jeśli więc dochodzisz tego, co nas skłoniło do przemów, to sam piękny Kleonymos był tego przyczyną. Gdy bowiem siedział on pomiędzy mną i boskim Androklesem, wywiązała się na

Plin. *Hist.* 2.101; Sen. *Nat.Quaest.* 1.1.13; zob. też Luc. *DDeor.* 25.1; Plu. *Mor.* 426c (*DefOr*).

12 „Ucztował razem z nami”, dosł. „leżał razem z nami” (συγκατέλεκτο), jako że uczestnicy greckiego sympozjonu biesiadowali w pozycji półleżącej, na specjalnie na tę okoliczność przygotowanych „łóżach” (κλῖναι).

13 „Delikatny jak dziewczyna”, dosł. „delikatny i zniewieściały” (ἀπαλόν τε καὶ τεθρομμένον); por. ROMANO (*leggiadro e delicato come una ragazza*); zob. też LSJ s.v. θρόπτω 2a; na temat problematycznego związku zniewieściałości i piękna zob. KONSTAN 2014: 72–80.

14 „Co jednak...” (τί τις ἂν χρῆσαιτο, ὅποτε φίλος τις ὦν βιάζοιτο): prawdopodobnie cytat z nieznanego nam, zaginionego utworu; w niemal identycznej postaci pojawia się dwukrotnie u Lukiana (*Cont.* 2, *Nec.* 3), a także u Grzegorza Akropolity (*Epist.* 68 Heisenberg).

jego temat wielka dyskusja wśród ludzi prostych¹⁵, którzy patrzyli na niego i byli pod ogromnym wrażeniem jego piękna. Przestali więc zwracać uwagę na niemal wszystko inne: usiedli i zaczęli wygłaszać pochwały na cześć chłopca¹⁶. My zaś, choć z uznaniem patrzyliśmy na ich wrażliwość na piękno i chwaliliśmy ich, doszliśmy jednak do wniosku, że byłoby z naszej strony wielkim lenistwem dać się wyprzedzić prostym ludziom w sztuce słowa, i to w sprawach dotyczących piękna, bo w tym jednym uważamy się za lepszych od nich¹⁷. Toteż zabraliśmy się za przemowy o pięknie. Postanowiliśmy więc wygłaszać pochwały chłopca (nie używając jednak jego imienia, bo nie byłoby to dobre, a jego samego w jeszcze większe wbiłoby zrozumiałstwo), ale nie tak jak tamci, bez ładu i składu, co tylko komu przyjdzie do głowy, lecz po kolei każdy to, co będzie w stanie powiedzieć z pamięci na zadany temat.

[6] Rozpoczął więc Filon, który jako pierwszy taką oto wygłosił przemowę:

Jakież to niepojęte, że wszystko, co robimy każdego dnia, czynimy ze względu na rzeczy piękne, a jednak na piękno samo w sobie żadnej nie zwracamy uwagi,

15 „Ludzi prostych” (τοῖς ἰδιώταις): w klasycznej attyckiej grece pojęcie ἰδιώτης wskazywało przede wszystkim prywatną osobę (w odróżnieniu od pełniących urzędy lub aktywnie zajmujących się polityką czy wojskowością); u późniejszych autorów, w tym u Lukiana, termin ten stosowany był już na określenie osoby, której brak stosownego wykształcenia; por. Luc. *Nigr.* 24; *Dom.* 2, 3.

16 Opis wrażenia, jakie na ucztyjących wywołał Kleonimos, przywodzi na myśl jego dużo bardziej rozbudowany odpowiednik w *Uczcie* Ksenofonta, dotyczący młodego Autolykosa (*Symp.* 1.8–11), a także w *Charmidesie* Platona (154c); zob. też ANASTASI 1965: 261; 1971: 76.

17 Uwaga ta być może sugeruje, że codziennym zajęciem Charidemosa i innych, przedstawianych tu zapewne jako *kaloí kagathoi* w (niefortunnej, bo zgoła nieklasycznej) opozycji do *idiōtai*, jest właśnie sztuka słowa, retoryka; por. ANASTASI 1971: 64.

lecz siedzimy cicho, jakbyśmy się obawiali, by przypadkiem¹⁸ nie powiedzieć czegoś o tym, o co cały czas zabiegamy. Czy zaprawdę można posługiwać się właściwie słowami, jeśli tak dalece zabiega się o sprawy nic niewarte, a najpiękniejsze pomija się milczeniem? I jak samych słów lepiej¹⁹ możemy zachować piękno, jeśli nie będziemy mówić o samym sensie codziennych starań, pozostawiając na boku wszystko inne? Żeby jednak nie zdawał się twierdzić, że wiem, jak powinno się do tej sprawy podchodzić, a jednocześnie nie być w stanie nic o niej powiedzieć, spróbuję pokrótce ją przedstawić, na ile tylko będę potrafił.

Wszyscy bowiem pragną dostąpić piękna, niewielu jednak okazuje się tego godnymi²⁰. Ci zatem, którzy daru tego dostąpili, uchodzą za najszcześniejszych ze wszystkich i stosownej czci zażywają tak u ludzi, jak i u bogów. Dowód?²¹ Wśród bogów, którzy wcześniej byli herosami, wymienić można Heraklesa²², syna Zeusa, Dioskurów²³ i Helenę²⁴. Ten pierwszy, jak mówią, dostąpił tej czci za swoje męstwo²⁵, Helena zaś

18 „Przypadkiem”, dosł. „niepostrzeżenie dla siebie samych” (μη λάθωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς εἰπόντες).

19 „Lepiej”, dosł. „piękniej” (κάλλιον); gra słów oparta na wieloznaczności przymiotnika (i przysłówka) *kalos*.

20 „Pragną... okazuje się” dosł. „zapragnęli... okazali się” (ἐπεθύμησαν... ἡξιώθησαν): aoryst gnomiczny.

21 Podobne rozumowanie odnajdujemy w Isocr. *Hel.* 60.

22 Herakles: najważniejszy z greckich herosów, czczony również jako bóg; syn Zeusa i śmiertelniczki Alkmeny; jego mityczne dokonania są zbyt liczne, by wymienić je w tym miejscu; jego apoteoza, związana ze śmiercią, miała miejsce na górze Oita w centralnej Grecji, gdzie – umierając od trucizny, którą nasączona była szata Dejaniry – dokonał samospalenia (por. Sofokles, *Trachinki*; Seneka, *Herkules etejski*); na podstawie źródeł ikonograficznych oraz wzmianek u starożytnych autorów proces jego deifikacji datuje się na II połowę VII wieku p.n.e.; por. Hezjod F 25 M–W; Pindar N 3.22; Hdt. 2.44; por. też STAFFORD 2012.

23 Wg niektórych wersji mitu Dioskurowie spędzać mieli co drugi dzień w Hadesie, resztę zaś czasu na ziemi lub na Olimpie; wg innych miejscem ich zamieszkania stała się eteryczna sfera gwiazd (*katasterismos*), gdzie pojawili się jako konstelacja bliźniąt; por. E. *El.* 991; *Hel.* 140; por. wyżej, przyp. 9.

24 Te same postaci i w podobnej konfiguracji (Herakles – siła; Helena – piękno; pomoc braciom, Dioskurom) wymienia Isocr. *Hel.* 16, 17, 61; zob. też ANASTASI 1965: 263.

25 Według niektórych świadectw apoteoza Heraklesa była nagrodą za pomoc w wojnie bogów z gigantami, inni sugerują, że chodziło o wykonanie 12 prac

dzięki swojemu pięknu sama stała się boginią²⁶, a przy tym jeszcze, zanim wstąpiła do nieba, przyczyniła się do tego samego dla Dioskurów, którzy uznani byli za zmarłych²⁷. [7] Nie znajdziesz bowiem wśród ludzi takiego, który okazał się godny towarzystwa bogów, a któremu nie byłoby dane cieszyć się pięknem. Dzięki temu bowiem Pelopsowi²⁸ dane było razem z bogami cieszyć się ambrozją²⁹, syn Dardanosa zaś, Ganimedes³⁰,

dla króla Eurysteusza; por. Pindar *N* 1.67–72; DS. 4.10.7; zob. też STAFFORD 2012: 172.

26 Kult Heleny rozpowszechniony był w całej Grecji, od Rodos, poprzez Chios, Ateny, Argos, po Spartę; w odróżnieniu od kultów innych herosów jego cechą charakterystyczną był brak opowieści o śmierci; za wyjątek uznać tu można wariant rodyjski, w którym Helena powiesiła się na drzewie (*Helena dendritis*); jako nieśmiertelnej oddawano jej cześć w lakońskim Menelaion (razem z Menelaosem); wiązana bywała również ze swoimi braćmi, Dioskurami (pojawiając się pod postacią ogni świętego Elma) – a także z Achillesem, z którym żyć miała na Wyspach Szczęśliwych (wg Homera przywilej ten przypaść miał Menelaosowi); por. *Od.* 4.561–569; Paus. 3.19.10–13; Eur. *Or.* 1635–1637; 1660–1663; zob. też WEST 1975; BURKERT 1985: 205; BLONDELL 2013: 43–46.

27 „Uznawani za zmarłych”, dosł. „zaliczani do tych pod ziemią” (τοις ὑπὸ γῆν συνεζητασμένοις).

28 Pelops, syn Tantalosa, władcy Azji Mniejszej: według najbardziej rozpowszechnionej wersji mitu ojciec, pozostający w zażyłych stosunkach z bogami, zabił chłopca i podał im jego ciało do zjedzenia, chcąc ich wypróbować; bogowie przywrócili Pelopsa do życia, a ojca jego skazali na wieczne katusze w Tartarze („męki Tantara”); po przybyciu do Grecji Pelops pojął za żonę Hippodameję, córkę Ojnomaosa, władcy Olimpii (zob. niżej) i przejął królestwo tego ostatniego; jego władza wkrótce rozciągała się na cały Peloponez, który też wziął swą nazwę od jego imienia („Wyspa Pelopsa”); był ojcem Atreusa i Tyestes, a dziadkiem Agamemnona, Menelaosa i Ajgistosa.

29 Wersja mitu przyjęta w kontrze do powyższej przez Pindara: Pelops nie został zabity, ugotowany i podany bogom do zjedzenia, lecz porwany przez Posejdona i uczyniony podczaszym Zeusa (jak Ganimedes, poniżej); wyrzucono go jednak z Olimpu, gdy przyłapany został na podkradaniu nektaru i ambrozji; por. Pindar *O* 1.37–51, 65–66.

30 Ganimedes, syn Trosa (eponimicznego władcy Troady) lub Laomedonta (króla Troi): jako najpiękniejszy w swoim czasie człowiek porwany został przez Zeusa na Olimp, gdzie służyć mu miał jako podczaszy; w ramach rekompensaty Zeus ofiarował ojcu zaprzęg boskich koni (Tros) lub złotą winorośl (Laomedont); por. *Il.* 5.265; 20.232; Hymn. 4.207; Apollod. 3.12.2; Eur. *Tro.* 822 i sch.; *Or.* 1392; Cic. *Tusc.* 1.26; zob. też ROSCHER 1884–1965: s.v. 1595–1596; *RE* s.v. 737–742; KONSTAN 2014: 37–38.

jak mówią, tak zawładnął najwyższym z bogów, że ten nie mógł zdzierżyć towarzystwa żadnego z innych bogów na miłosnym polowaniu, lecz sam w pojedynkę za stosowne uznał sfrunąć³¹ na Gargaros na Idzie³² i uprowadzić ukochanego tam, gdzie przez całą wieczność miał z nim obcować. Tak dalece troszczył się on zawsze o pięknych ludzi: nie tylko uznawał ich za godnych niebiańskiego grona, gdzie ich uprowadzał, lecz także sam zstępował na ziemię, gdzie za każdym razem obcował z ukochanymi, przybierając różnorakie postaci³³. I tak przybrawszy postać łabędzia, obcował z Ledą³⁴, jako byk³⁵ z kolei porwał Europę³⁶, a upodobniwszy się do Amfitriona,

31 Według jednej z wersji mitu Zeus przybrał postać orła i porwał Ganimedesa (Luc. *DDeor.* 4.5; Non. *D.* 15.280; 25.430; Ov. *Met.* 10.255); zgodnie z wcześniejszą postacią tego mitu był to jedynie orzeł wysłany przez Zeusa (Apollod. 3.12.2.3; Verg. *Aen.* 5.253); obie te wersje cieszyły się szczególną popularnością w sztukach plastycznych; por. ROSCHER 1884–1965: 1598–1599.

32 Gargaros: jeden ze szczytów masywu Ida w Troadzie.

33 Być może inspiracją dla uwag o miłosnych metamorfozach Zeusa jest Isocr. *Hel.* 59, choć mitologiczne przykłady podane przez mówcę ateńskiego (Alkmena, Danae, Nemesis, Leda) różnią się nieznacznie od przytoczonych tutaj; zob. też *DDeor.* 6.2.; por. ANASTASI 1965: 264; 1971: 66.

34 Pod postacią łabędzia Zeus szukać miał u Ledy schronienia przed orłem (w którego przemienił się Hermes); por. E. *Hel.* 18; Phot. 443a; Sch. Lyc. 88; w innych wersjach tego mitu matką Heleny była bogini Nemezis; ta ostatnia, uciekając przed Zeusem, przybrała postać łabędzia (lub gęsi), co też uczynić miał następnie Zeus; jajo złożone przez Nemesis miało następnie zostać przekazane Ledzie, która przyjęła wyklute zeń dziecko (Helenę) jako swoje; zob. też Cypria F 9–10 Bernabé; Hyg. *Astr.* 2.8; Sch. Lyc. 88; zob. także BLONDELL 2013: 28–29.

35 W mniej znanej wersji mitu Zeus wysłał byka, który uprowadzić miał Europę, a następnie przeniesiony został do nieba jako konstelacja gwiazd (*katasterismos*); por. Aesch. *Kares* F 99 Sn.; Akusilaos z Argos FGrH 2 F 29; Eratosth. *Catast.* 1.14 (= Eur. *Phrixos* F 820 Kn); nt. bardziej rozpowszechnionej wersji mitu Zeusa przemienionego w byka zob. np. Mosch. 2; Apollod. 3.1–3; Luc. *DMar.* 15; Sch. *Il.* 12.292, 307; Ov. *Met.* 2.846–851; Hor. *Carm.* 3.27.25–27; por. ROSCHER 1884–1965: 1412.

36 Europa była córką Fojniksa lub Agenora, króla Sydonu (albo Tyru) w Fenicji, a siostrą Kadmosa, założyciela Teb (zob. niżej); stamtąd uprowadzona została przez Zeusa na Kretę, gdzie powiła mu trzech synów: Minosa, Radamantysa i Sarpedona, a następnie poślubiła tamtejszego władcę, Asteriosia; jej brat Kadmos wysłany przez ojca na poszukiwanie siostry trafił do Beocji, gdzie założył

spłodził Heraklesa³⁷. Wiele można byłoby jeszcze opowiadać o intrygach i podstępach, którymi posługiwał się Zeus, żeby obcować z tymi, których pożądał. [8] A najważniejsze i najbardziej osobliwe jest jedno. Przebywając bowiem w towarzystwie bogów (nie ludzi – chyba że tych pięknych) i przemawiając wśród nich, przedstawiony jest on przez wspólnego poetę wszystkich Hellenów³⁸ jako postać surowa, gniewna i budząca lęk. Do tego stopnia, że Herę – choć ta wcześniej zwykła mu wszystko wytykać – tak przeraził swoją pierwszą przemową, że niczego już nie chciała, byle tylko na słowach poprzestał w swoim gniewie³⁹; w drugiej zaś znowu w nie mniejsze przerażenie wprowadził wszystkich bogów, zagroziwszy, że ziemię poderwie razem z ludźmi na niej i morze⁴⁰. Ilekroć jednak obcować miał z pięknymi ludźmi, stawał się łagodny, dobrotliwy i każdemu życzliwy, tak że za każdym razem nawet samo bycie Zeusem porzucał, byle tylko nie wydawać się ukochanej osobie

Teby; por. *Il.* 14.321; Hes. *F* 140 M–W; Bacch. 17.31 S–M; Apollod. 3.5; Paus. 7.4.1; Hyg. *Fab.* 178; wg mniej znanej wersji mitu była ona córką Okeanosa i Thetis; por. Hes. *Th.* 357; zob. też *RE* s.v.; ROSCHER 1884–1965: s.v.

37 Herakles był synem Zeusa i Alkmeny, a prawowitym mężem tej ostatniej – Amfitrion; pod jego nieobecność Zeus zstąpił na ziemię i przybrał jego postać, aby spłodzić Heraklesa; wg najbardziej rozpowszechnionej wersji mitu Amfitrion wrócił tej samej nocy i spłodził z Alkmeną ludzkiego brata-bliźniaka Heraklesa o imieniu Ifikles; na kanwie tych wydarzeń oparta jest zachowana komedia Plauta *Amfitrion*, która zapewne czerpie z niezachowanych komedii Platona Komika (*Długa Noc*, *F* 89–94 K–A) i Rhinthona (*Amfitrion*, *F* 1 K–A), a być może też z zaginionej *Alkmeny* Eurypidesa (*F* 87b–104 Kn); zob. też [Hes.], *Scut.* 1–56; Pindar *N* 1.33–50; Charon z Lampsakos *FGH* 262 *F* 2; por. CHRISTENSON 2000: 45–50.

38 „Wspólnego poetę” (κοινῶν... ποιητῆι): chodzi o Homera; w podobny sposób przedstawia go retor Eliusz Arystydes (II w. n.e.) w mowie *O zgodzie poleis* (23.36 Keil).

39 *Il.* 1.556–69, zwł.: „siedź więc spokojnie i moich poleceń z pokorą wysłuchaj | pomóc by ci nie zdołali wszyscy bogowie Olimpu | jeśli podejdziesz groźną rękę na ciebie podniosę.» | Tak powiedział. Dostojna o oczach ogromnych Hera | zlekła się, cicho usiadła i ujarzmiła swe serce” (tłum. K. Jeżewska).

40 *Il.* 8.18–24; zwł.: „Gdybym zaś ja chciał pociągnąć was wszystkich z morzami | wierzyć możecie moim słowom, pociągnąłbym was bez trudu (...)» | Tak powiedział. A wszyscy słów jego w milczeniu słuchali, | tym przemówieniem zdumieni, bo z wielką przemawiał Zeus mocą” (tłum. K. Jeżewska).

nieprzyjemnym: przyjmował za to formę czegoś innego, a przy tym bardzo pięknego, co mogłoby przyciągnąć wzrok obserwującego.

[9] Nie żeby jeden tylko Zeus zresztą tak dał sobą zawładnąć pięknu, a spośród innych bogów nikt: niech nie wyda się ta przemowa o pięknie oskarżeniem Zeusa. Bo jeśli ktoś zechciałby dokładnie tę sprawę rozważyć, to odkryłby, że wszyscy inni bogowie doświadczili tego samego, co Zeus. Na przykład Posejdon pokonany został przez Pelopsa, przez Hiacynta⁴¹ zaś Apollon, Hermes wreszcie przez Kadmosa⁴². [10] A i boginie nie wstydzą się otwarcie ulegać pięknu, lecz niemal jak współzawodnictwo traktują opowiadanie o tym, co dały ludziom, obcując z tym lub tamtym pięknym człowiekiem⁴³. Zwłaszcza że w innych sprawach każda z bogiń pieczę sprawuje nad każdą z dziedzin osobno i nie podaje w wątpliwość prerogatyw drugiej: Atena, którą ludzie kojarzą ze sprawami wojny, nie prowadzi sporu z Artemidą o polowania, a tak samo ta ostatnia ustępuje Atenie w sprawach wojennych. Podobnie też Hera Afrodyście w sprawach małżeńskich⁴⁴, a ta z kolei nie miesza się

41 Hiacynt: syn Amyklasa, lokalnego herosa Lacedemonu; w najbardziej rozpoznanej wersji mitu ukochany Apollona, zabity przez tego ostatniego w nieszcześliwym wypadku podczas rzutu dyskiem; w mniej znanym wariantcie do wypadku przyczynił się odrzucony przez Hiacynta bóg wiatru Zefir; z jego krwi wyrosnąć miał kwiat hiacynt; jego kult, jako herosa, związany był ze Spartą i państwami doryckimi (święto Hiacyntia); por. Apollod. 1.3.3; 3.10.3–4; Paus. 3.1.3; zob. też Ov. *Met.* 10.162–219; Sch. Nic. *Ther.* 902; por. s.v. ROSCHER 1884–1965: 2759–2763; *RE* s.v. 8–12.

42 Kadmos, syn Agenora (lub Fojniksa), władcy Sydonu (lub Tyru), brat Europy, mityczny założyciel Teb (Kadmeja); jego związek erotyczny z Hermesem jest nader osobliwym wariantem mitu (ograniczonym wyłącznie do tego miejsca), być może inwencją autora, który kierował się albo utożsamieniem Hermes a Kadmosa w niektórych przekazach, albo opowieścią o lirze, którą Hermes przekazać miał Kadmosowi w ślubnym podarunku; por. Non. 4.85–89; Sch. Lyc. 219; zob. też WILAMOWITZ 1880: 14–15; ROSCHER 1884–1965: s.v. 875; *RE* s.v. 1472.

43 Por. Isocr. *Hel.* 60.

44 Osobliwe stwierdzenie, jako że Hera uznawana była niejednokrotnie za patronkę małżeństwa jako związku (co podkreślać miał jej kultowy przydomek: Hera Teleia), podczas gdy Afrodyta – erotycznych jego aspektów; por. Aesch. *Eum.* 213–214; Pindar *N* 10.18; Arist. *Thesm.* 973; zob. też Aesch. *F* 383; por. ROSCHER 1884–1965: 2098–2104.

do rzeczy, nad którymi tamta czuwa⁴⁵. Każda jednak w kwestii piękna ma tak wysokie mniemanie i zdaje się wszystkie inne przewyższać, że sama Eris⁴⁶, chcąc poróżnić je między sobą, jako powód podrzuciła im ni mniej, ni więcej tylko właśnie piękno⁴⁷. W ten sposób bowiem spodziewała się osiągnąć to, czego chciała, rozumując zresztą poprawnie i racjonalnie. A wywieść stąd można potęgę piękna: skoro bowiem złapały za jabłko i przeczytały napis⁴⁸, a każda sądziła, że to jej właśnie należy się jabłko⁴⁹ i jednocześnie żadna nie miała odwagi poddać się głosowaniu, żeby nie okazać się szpetniejszą⁵⁰ od drugiej, zwróciły się do swojego ojca⁵¹, a zarazem brata i męża⁵², powierzając jemu rozstrzygnięcie sporu. Ten zaś, choć sam mógł

45 „Czuwa” (ἐφορεῖται): zob. LSJ s.v. ἐφοράω (i ἐφορεῖω I); być może też „zarządza”: Lampe s.v.

46 Eris: bogini i personifikacja niezgody (ἔρις); wspomniana już u Homera i Hezjoda; ten ostatni, w *Pracach i Dniach* (zapewne improwizując) wspomina dwie boginie tego imienia, dobrą „niezgode”, patronkę uczciwej rywalizacji, i „złą”, która przynosi wojny i cierpienia; wskazywana niekiedy jako siostra Aresa, gdzie indziej zaś – córka Nocy; por. *Op.* 11–26; zob. też *Il.* 11.3; 4.439; *Hes. Th.* 224–226; por. ROSCHER 1884–1965: s.v.; *RE* s.v.

47 Miało to miejsce podczas zaślubin Peleusa i Tetydy, rodziców Achillesa, na które zaproszeni zostali zarówno bogowie (od strony Tetydy), jak i ludzie (od strony Peleusa); nie zaproszono jedynie bogini niezgody, która w odwecie postanowiła poróżnić pozostałych gości, podrzucając wspomniane niżej jabłko niezgody.

48 Eris podrzuciła boginiom złote jabłko, na którym widniał napis: „dla najpiękniejszej”; por. *Luc. DMar* 5; *Symp.* 35; *Sch. E. Andr.* 276; *Hyg. Fab.* 92; *Apul. Met.* 10.

49 „Jabłko (μῆλον)... jabłko”: kolejne nieornamentacyjne powtórzenie.

50 „Szpetniejszą”, dosł. „szpetniejszą pod względem wyglądu” (αἰσχροτέρα τῇν ὄψιν): epitet αἰσχρός dotyczył nie tylko wyglądu zewnętrznego, lecz także (a nawet przede wszystkim) „szpetoty” moralnej, harby itp.; stąd zapewne dodatkowa kwalifikacja; por. ADKINS 1960: 162, 181–182; DOVER 1974: 69–73; CAIRNS 1993: 58–60, 243–245.

51 „Swojego ojca”: chodzi o Atenę i Afrodytę; w innym wariantcie mitu „ojcem” tej ostatniej miał być Uranos, którego nasienie, pochodzące z odciętych przez Kronosa genitaliów, zapłodniło morze; zob. *Hes. Th.* 191–206; córą Zeusa czyni Afrodytę Homer; zob. *Il.* 5.370–371; obie wersje pogodzić próbuje Platon; zob. *Symp.* 180d; por. też BREITENBERGER 2007: 7–20.

52 „Brata i męża”: chodzi o Herę (podobnie jak Zeus, Hera była córką Kronosa i Rei).

wskazać, która jest najpiękniejsza, i choć wielu było ludzi męźnych, mądrych i roztropnych, tak w Helladzie, jak i w barbarzyńskiej⁵³ ziemi, decyzję powierzył Parysowi, synowi Priama, jednoznacznym i czystym werdyktem wykazując, że piękno większą ma moc niż roztropność, mądrość i tężyzna fizyczna⁵⁴.

[11] Tak wielu trosk i starań dokładały, by zawsze jawić się pięknymi, gdy tylko o nich mowa, że udało im się przekonać tego, który w poezji ozdobił herosów i stworzył bogów⁵⁵, by znikąd indziej, lecz z samego piękna czerpał inspirację, tworząc ich imiona. I tak Hera wolała, by mówiono o niej „białolica”⁵⁶ niż „czcigodna bogini, córka wielkiego Kronosa”⁵⁷. Atena z kolei chciała być nazywana „jasnooka”⁵⁸ zamiast „tritogeneia”⁵⁹. Afrodyta wreszcie nade wszystko ceniła

53 „Barbarzyńskiej”, dosł. „barbarzyńców” (βαρβαρῶν): epitet ten zastosowany jest tutaj w klasycznym znaczeniu opisowym, a nie wartościującym; barbarzyńca to nie-Grek; por. na ten temat VLASSOPOULOS 2013.

54 Nt. urody Parysa zob. *Il.* 3.39, 44–45; Eur. *Tro.* 987; por. też KONSTAN 2014: 36–40; motyw jego sądu pojawia się również w pismach Lukiana; por. *DMar.* 7.

55 „W poezji... stworzył bogów”, dosł. „poetę / twórcę bogów” (θεῶν ποιητήν): gra słów oparta na dwuznaczności terminu ποιητής.

56 „Białolica Hera” (λευκώλενος Ἥρη): częsta formuła Homerowa w *Iliadzie*; por. *Il.* 1.55, 195, 208, 572, 595; 5.711, 767, 775, 784; 8.350, 381, 484; 14.277; 15.78, 92, 130; 19.407; 20.112; 21.377, 418, 434, 512; 24.55.

57 Formuła wyrażnie rzadsza: *Il.* 5.721, 8.383, 14.194, 243; Filon zgrabnie unika bardziej kłopotliwych formularnych epitetów Hery, jak „wolooka pani” (βοῶπις πότνια Ἥρη): *Il.* 1.551, 568; 4.50; 8.471; 14.159, 222, 263; 15.34, 49; 16.439; 18.239, 357, 360; 20.309.

58 „Jasnooka” (γλαυκῶπις): tradycyjny epitet Ateny pojawiający się w wielu Homerowych formułach (γλαυκῶπις Ἀθήνη; Ἀθηναίης γλαυκῶπιδος; Ἀθηναίη γλαυκῶπιδι): *Il.* 1.206; 2.166, 172, 179, 446; 4.439; 5.29, 133, 405, 420, 719, 793, 825; 6.88; 7.17, 33, 43; 8.30, 357, 406, 420; 9.390; 10.482, 553; 11.729; 17.567; 18.227; 20.69; 22.177, 214, 238, 446, 23.769; 24.26; *Od.* 1.44, 80, 156, 178, 221, 314, 319, 364; 2.382, 393, 399, 420, 433; 3.13, 25, 135, 218, 229, 330, 356, 371; 4.795; 5.427, 437; 6.13, 24, 31, 47, 112; 7.19, 27, 47, 78; 11.626; 13.236, 287, 329, 361, 374, 389, 392, 420; 15.9, 292; 16.451; 18.158, 187; 19.604; 20.44; 21.1, 358; 23.242, 344; 24.516, 518, 540–541.

59 Tritogeneia (Τριτογένεια): jeden z Homerowych epitetów Ateny, wskazujący raczej miejsce jej narodzin: przy rzece / jeziorze Tryton (w północnej Afryce) niż kolejność („zrodzona jako trzecia”); por. *Il.* 4.515; 8.39; 22.183; *Od.* 3.378; *Hymni* 28.4.

sobie być nazywaną⁶⁰ „złota”⁶¹. A wszystkie te epitety odnoszą się do piękna⁶².

[12] Wszystko to nie tylko pokazuje, jak do piękna odnoszą się potężniejsi⁶³, lecz także stanowi wymowne świadectwo tego, że ono samo potężniejsze jest od wszystkich innych. W istocie Atena swoim werdyktem potwierdza, że góruje ono nad męstwem i roztropnością: była bowiem patronką jednego i drugiego. Hera zaś wykazuje, że jest ono bardziej godne pożądania od wszelkiej władzy i królewskich zaszczytów, a wtóruje jej w tym jej małżonek Zeus⁶⁴. Skoro zatem piękno jest tak boskie i wzniosłe, skoro bogowie tak bardzo o nie zabiegają, czy nie wypadałoby nam, którzy sami naśladujemy bogów tak czynem, jak i słowem, wszystko, co tylko możemy, ku czci wznosić piękna?

[13] To właśnie na temat piękna powiedział Filon, dorzuciwszy na koniec, że i więcej niż to mógłby powiedzieć, gdyby nie był świadom, że długie przemowy nie są mile widziane na sympozjonie. Po nim Aristippos od razu zabrał się za przemowę, choć wcześniej bardzo do tego musiał być zachęcany przez Androklesa: nie chciał bowiem przemawiać po Filonie i unikał tego⁶⁵. Zaczął więc od tego:

[14] Nader wielu ludzi nader często, zamiast mówić o tym, co najlepsze i pożyteczne, zwracało się ku innym tematom: spodziewają się, że od tego przybędzie im

60 „Nazywana... nazywaną” (καλεῖσθαι... καλεῖσθαι): kolejne nieornamentacyjne powtórzenie.

61 „Złota” (χρυσή): formularny epitet Afrodyty (χρυσῆς Ἀφροδίτης), nie tak często stosowany jednak, jak poprzednio wymienione: *Il.* 5.427; 22.470; 24.699; *Od.* 4.14; 8.337, 342; 17.37; 19.54.

62 O boskich epitetach w poezji starogreckiej pisze też Lukian (*Im.* 8).

63 Potężniejsi (κρείττους): tj. bogowie – termin zastosowany przede wszystkim ze względu na formę (polyptoton): „potężniejsi... potężniejsze” (κρείττους... κρείττων).

64 „Wtóruje jej... małżonek Zeus”, dosł. „[Hera] biorąc sobie za współmówcę Zeusa” (συνηγοροῦντ[α]... τὸν Δία παραλάβουσα).

65 „Przemawiać... i unikał tego”, dosł. „przemawiać... unikając przemawiania” (λέγειν... εὐλαβοῦμενος λέγειν): kolejne nieornamentacyjne powtórzenie.

sławy, ich przemowy jednak nie przynoszą słuchaczom żadnej korzyści. I tak jedni sporo czasu strawili na wzajemne spory o to samo, inni na opisywanie nieistniejących rzeczy, a jeszcze inni na czcze przemowy o sprawach do niczego niepotrzebnych. A trzeba im było zostawić to wszystko i na uwadze mieć to, by udało się powiedzieć coś lepszego. Uznając więc, że nie wiedzą oni nic sensownego o rzeczywistości, a zarazem zdając sobie sprawę, że zarzucać innym niewiedzę na temat tego, co najlepsze, i jednocześnie popadać w ten sam błąd jest pod każdym względem największą śmiesznością, temat przemowy obiorę sobie taki, który zarazem będzie dla słuchaczy najbardziej pożyteczny i najpiękniejszy, i który każdy uznałby za najlepszy do wysłuchania.

[15] Jeśli bowiem nasze obecne przemowy dotyczyłyby czegoś innego, a nie piękna, to wystarczyłoby zamknąć temat po wysłuchaniu jednego mówcy. Ten jednak wszystkim, którzy chcą podjąć się przemawiania, dostarcza takiej obfitości, że nikt nie może się skarżyć, nawet jeśli w przemowie nie udałoby mu się przedstawić wszystkiego, co trzeba: bo jeśli tylko sam będzie w stanie razem z wieloma innymi dorzucić cokolwiek do pochwał, to uzna już, że doświadcza lepszego losu. Komuż bowiem tak wielki udział w sztuce przemawiania jest dany, aby mógł w pochvale wyrazić wszystko, co trzeba, o tym, co tak ewidentnie jest we czci u potężniejszych, co dla ludzi jest tak boskie i godne zabiegów, dla wszystkich zaś stanowi najbardziej naturalną i właściwą każdemu ozdobę (bo o tych, którym jest ono dane, zabiegają wszyscy, na tych zaś, którym nie dostaje, nikt nawet patrzeć nie chce i traktowani są z niechęcią)? Zaiste nikomu: skoro więc tyle trzeba wygłosić pochwał, żeby choć z trudem udało się wszystko, co trzeba, wyrazić, to i dla nas żaden dyshonor spróbować coś o tym powiedzieć, nawet jeśli mamy wygłaszać przemowę po Filonie. Do tego więc stopnia jest ono najwznioślejsze i najbardziej boskie spośród wszystkich rzeczy, że i w późniejszych czasach⁶⁶

⁶⁶ W oryginale mamy do czynienia z anakolutem; w bardziej dosłownym przekładzie: „do tego więc stopnia (οὕτω) jest ono najwznioślejsze i najbardziej

(żeby pominąć już bogów i to, jak wielką czcią otaczali pięknych) [16] Helena, zrodzona z Zeusa, tak bardzo przez wszystkich ludzi była podziwiana, że nawet gdy jeszcze z wieku dziecięcego nie wyszła, Tezeusz⁶⁷, bawiąc w jakiejś sprawie na Peloponezie, tak bardzo zachwycił się jej urodą, że⁶⁸, choć cieszył się pewną władzą i sławą nie byle jaką, życie bez niej uznał za niemożliwe i spodziewał się wszystkich innych ludzi w szczęściu przewyższyć, jeśli tylko dane byłoby mu żyć razem z nią.

Uświadomiwszy sobie to, postanowił jednak nie prosić jej ojca o rękę: spodziewał się bowiem, że nie wyda jej za mąż, skoro jeszcze nie osiągnęła stosownego wieku. Na początku miał go za nic i traktował z pogardą; lekce sobie ważył też wszystkie niebezpieczeństwa Peloponezu⁶⁹, bo na współnika porwania wziął sobie Peirithoosa⁷⁰. Uprowadziwszy ją więc od ojca siłą, przywiódł do Afidnaj w Attyce⁷¹. A tak dalece był mu wdzięczny za ten alians, że umiłowal

boskie spośród wszystkich rzeczy, **że** (ὥστε) – żeby pominąć już bogów i to, jak wielką czcią otaczali pięknych – **ale zatem** (ἀλλ' οὖν) w późniejszych czasach Helena zrodzona z Zeusa w tak wielkim podziwie była u wszystkich ludzi”.

67 Tezeusz: syn Ajgeusa, mityczny król i heros ateński; tradycja przypisywała mu „zjednoczenie” (*synoikismos*) Attyki; najważniejszym epizodem w cyklu mitów związanych z tą postacią jest zgładzenie Minotaura, połączone z uprowadzeniem (a następnie porzuceniem) Ariadny; oprócz przygód z Heleną i Peirithoosem (zob. niżej), przypisuje się również Tezeuszowi wybicie lokalnych złoczyńców i potworów; jako władca Aten, Tezeusz był konsekwentnie idealizowany i uchodził za wzór sprawiedliwości, odwagi i gotowości do niesienia pomocy innym; por. WALKER 1995; MILLS 1997.

68 Nużące powtórzenia „tak bardzo, że” (οὕτω[ς]... ὥστε) są cechą oryginału.

69 Por. Isocr. *Hel.* 18.

70 Peirithoos: władca Lapidów z Tessalii, towarzysz Tezeusza, heros attycki; syn Ixiona, wg innych wersji mitu – samego Zeusa; podczas jego zaślubin z Hippodameją (nie mylić ze wspomnianą niżej córką Ojnomaosa) doszło do walki Lapidów z Centaurami, w której ci pierwsi odnieśli zwycięstwo; por. *Il.* 2.741; 14.317–318; *Pl. Resp.* 391c–d; *Hellanikos FGtH* 4 F 134; zob. też Efor z Kyme *FGtH* 70 F 23; *DS.* 4.63.1; 4.69.3; *Ov. Met.* 8.403, 567, 613; 12.210, 338; por. też WALKER 1995: 11–20; MILLS 1997: 257–259.

71 Afidnaj: dem attycki w północno-wschodniej części Attyki, nieopodal Maratonu.

go na zawsze do tego stopnia, że⁷² dla potomnych przyjaźń Tezeusza i Peirithoosa stała się wzorem. Gdy bowiem i ten ostatni stawić miał się w Hadesie, by prosić o rękę córki⁷³ Demeter⁷⁴, a Tezeusz⁷⁵, mimo napomnień nie zdołał przekonać go do porzucenia tego zamysłu, udał się razem z nim, uznając, że w ten sposób stosownie wyrazi swoją wdzięczność: ryzykując dla niego własnym życiem⁷⁶. [17] A skoro podczas jego nieobecności⁷⁷ znowu wróciła do Argos⁷⁸, a była już w wieku zamążpójścia, królowie Hellady, zebrawszy się razem, prosili o jej rękę, choć mogli oni ożenić się z innymi pięknymi i dobrze urodzonymi kobietami z Grecji: te wszystkie uznali oni jednak za dużo pośledniejsze. Zdając sobie jednak sprawę z tego,

72 „Ze... że” (ὦσθ'... ὥστε): przykład nieornamentacyjnego powtórzenia.

73 „Córy Demeter” (τὴν Δήμητρος... κόρην): gra słów oparta na dwuznaczności greckiego rzeczownika *korē*, oznaczającego „dziewczynę”, „córkę” z jednej strony, z drugiej zaś funkcjonującego jako jedno z imion własnych córki Demeter (zob. niżej), Kore; uprowadzona przez Hadesa, została przez niego poślubiona i stała się władczynią podziemi; na żądanie Demeter Hades zwrócił jej córkę, dał jej jednak wcześniej do skosztowania jabłko granatu, za sprawą czego na zawsze związana została z podziemiami; odtąd Kore/Persefona na ziemi spędza wiosnę, pozostała zaś część roku – razem z Hadesem, jako władczyni podziemi; mit ten stanowił narracyjne rusztowanie odbywających się jesienią (w miesiącu Boedromion) misteriiw eleuzyńskich; por. LARSON 2007: 69–85; CLINTON 2010; zob. też KERÉNYI 2004.

74 Demeter: siostra Zeusa, córka Kronosa, bogini zboża i uprawy, a także patronka zamężnych kobiet; najbardziej znany mit odnoszący się do tej bogini dotyczył perypetii jej córki Kore/Persefony; w starożytnych Atenach związana (razem ze swoją córką, Kore/Persefoną) z kobiecym świętem Tesmoforiów oraz z misteriami eleuzyńskimi; zob. Hymn. 1; por. też wyżej wymieniona bibliografia.

75 „A tamten”, dosł. „a gdy tamten (ἐπειδὴ)”: przykład nieornamentacyjnego powtórzenia spójnika „gdy”.

76 Por. Isocr. *Hel.* 20.

77 Tej związanej z wyprawą do Hadesu; zob. wyżej.

78 „Znowu... do Argos” (ἐπ' ἀνελθοῦσαν δ' εἰς Ἀργος αὖθις): interpunkcja tego miejsca w dostępnych wydaniach (MACLEOD; MIGLIORINI), z przecinkiem między Ἀργος i αὖθις wydaje się niewłaściwa; sugeruje bowiem „ponowną” (αὖθις) nieobecność Tezeusza, tj. inną niż ta związana z jego wyprawą do Hadesu; tymczasem we wszystkich znanych nam wersjach mitu Helena została sprowadzona do Argos właśnie wtedy; por. Alc m F 21 PMG; Paus. 1.41.4; Sch. Hom. *Il.* 3.242; Plu. *Thes.* 32.6; zob. też EDMUNDS 2016: 74.

że będzie ona przedmiotem walk i sporów, i obawiając się, by ich wzajemne walki nie przyniosły Grecji wojny, taką oto po wspólnym głosowaniu złożyli oni przysięgę: żeby zaprawdę wspierać tego, kto okaże się jej godny, i nie pozwolić nikomu wyrządzić mu krzywdy. Każdy z nich bowiem sądził, że to dla siebie samego ten właśnie sojusz szykuje. Wszyscy jednak, prócz Menelaosa, rozminęli się ze swoimi osobistymi oczekiwaniami, tych wspólnych jednak doświadczyli od razu. Niedługo później bowiem, gdy rozgorzał między boginiami spór o piękno, rozstrzygnięcie powierzono Parysowi, synowi Priama. Ten zaś bez reszty uległ urodzie ich ciał i zmuszony przez to został rozstrzygnąć między oferowanymi mu darami⁷⁹. Hera więc dawała mu władzę nad Azją, Atena moc wojenną, Afrodyta wreszcie – zaślubiny z Heleną. Uznawszy jednak, że niekiedy i gorszym dużo ludziom przypaść mogłaby w udziale nie mniejsza władza, nikt jednak spośród potomnych nie zostanie uznany za godnego Heleny, Parys wybrał zaślubiny z nią⁸⁰.

[18] Stąd też miała miejsce owa opiewana wyprawa przeciwko Trojanom; wtedy też po raz pierwszy Europa najechała Azję. I choć Trojanie mogli po oddaniu Heleny bezpiecznie zamieszkiwać swój kraj, Grecy zaś – pozwoliwszy im mieć ją u siebie – uwolnić się od trudów wojny i wyprawy, ani jedni, ani drudzy nie chcieli tego uczynić⁸¹. Uznali bowiem, że nigdy nie znajdą piękniejszej przyczyny wojny, dla której warto umrzeć⁸². A i bogowie zamiast odwodzić od tego swoich własnych synów⁸³ raczej do tego ich zachęcali, sądząc, że śmierć za Helenę przyniesie im nie mniejszą sławę niż ich narodziny, jako dzieci

79 Sens: olśniony urodą bogiń Parys nie był w stanie na tej podstawie rozstrzygnąć, która jest najpiękniejsza; dlatego też „zmuszony” został uczynić to na podstawie darów, które mu oferowały.

80 Por. *Isocr. Hel.* 39–43.

81 Por. *Isocr. Hel.* 50.

82 Odległe echo argumentu Izokratesa (*Hel.* 48).

83 Oprócz Achillesa, syna bogini Tetydy, wspomnieć można tu Sarpedona, syna Zeusa (poległ z ręki Patroklosa), Memnona, syna Eos; Penteseileję, córkę Aresa (oboje polegli z ręki Achillesa); Kyknosa, syna Posejdona (również zgładzony przez Achillesa); Eneasza, syna Afrodyty (ten ostatni uszedł z życiem).

bogów⁸⁴. Zresztą, po co mówić o ich synach? Oni sami przeciwko sobie nawzajem stanęli z większym i straszniejszym zapalem niż w wojnie przeciwko Gigantom⁸⁵. W tej ostatniej bowiem walczyli ramię w ramię, tam zaś – przeciwko sobie nawzajem⁸⁶. Czy można byłoby znaleźć bardziej wymowną ilustrację tego, jak dalece piękno przewyższa wszystkie inne ludzkie sprawy w oczach nieśmiertelnych sędziów? Skoro bowiem w żadnej innej sprawie nigdy jawnie się nie poróżnili, dla piękna zaś nie tylko oddali swoich synów, lecz także przeciwko sobie nawzajem prowadzili wojnę, a niektórzy nawet odnieśli rany. Czy nie jest to dowód na to, że jednogłośnie⁸⁷ ze wszystkich rzeczy najwyżej cenią oni piękno?

[19] Teraz jednak – żeby nie wydawało się, że z niedostatku zagadnień dotyczących piękna zajmujemy się ciągle tym samym⁸⁸ – chciałbym przejść do innego tematu⁸⁹ (pod żadnym względem niebędącego mniejszym od poprzednich), by wykazać wartość piękna. Przykład Hippodamei⁹⁰, córki

84 Por. Isocr. *Hel.* 52.

85 Giganci: dzieci Gai (Ziemi); w najbardziej rozpowszechnionej wersji mitu Gaja, w odwecie za klęskę Tytanów (również jej dzieci) z rąk Olimpijczyków pod wodzą Zeusa, wydała z siebie potomstwo Gigantów, którzy obalić mieli władzę tego ostatniego; w wojnie, zwanej gigantomachią, oraz w zwycięstwie nad nimi kluczowa rola przypadła Heraklesowi (zob. wyżej); zgodnie z wyrocznią bowiem tylko pomoc śmiertelnika ocalić mogła Olimpijczyków; zob. Apollod. 1.6.1; por. Hes. *Th.* 954; Xen. *F.* 1.21 D–K; dla Homera giganci to jeszcze butny lud potężnych osobników, rządzony przez władcę Eurymedonta i zamieszkały nieopodal Cyklopów; por. Hom. *Od.* 7.59–61, 206.

86 Por. Isocr. *Hel.* 53.

87 „Jednogłośnie”, dosł. „wszystkimi głosami” (ἀπάσαις ψήφοις).

88 „Tym samym” (ταῦτά): emendacja Guyeta; manuskrypt podaje lekcję „tym” (ταῦτα).

89 Por. Isocr. *Hel.* 38.

90 Hippodameja: córka Ojnomaosa (zob. niżej) i Sterope (jednej z Plejad) lub Eurythoe (jednej z Danaid) albo Euarete (córki Akrisiosa); żona Pelopsa (zob. niżej), matka – między innymi – Atreusa i Tyestes; Pelops poślubił ją, pokonawszy w wyścigu rydwanów jej ojca (zob. niżej); miała ona nakłonić swoich synów do zgładzenia ich przyrodniego brata Chrysipposa, z tego powodu została przez Pelopsa wypędzona; za radą wyroczni Pelops przeniósł jej szczątki do Olimpii, gdzie później znajdować się miało jej sanktuarium; por. Paus. 5.10.6; 5.22.2; 6.20.7;

Arkadyjczyka Ojnomaosa⁹¹, pokazuje jasno, ilu z tych, którzy ulegli jej pięknu, wolało umrzeć niż patrzeć na słońce⁹², żyjąc bez niej. Ojciec jej, gdy dziewczyna osiągnęła już swój wiek, zaczął dostrzegać, jak wielka⁹³ dzieli ją od innych różnica i uległ jej urodzie. Tyle bowiem miała jej w sobie, że nawet rodziciel wbrew naturze poczuł do niej pociąg. Dlatego też postanowił pozostawić ją przy sobie i jedynie udawał, że chce ją wydać za mąż za godnego kandydata, aby uniknąć w ten sposób krytyki ze strony innych ludzi⁹⁴. W tym celu wymyślił pewien podstęp, jeszcze bardziej niegodziwy niż jego pożądanie, dzięki któremu spodziewał się łatwo osiągnąć to, czego chciał. Zaprzągł do rydwanu – który sam za sprawą sztuki przysposobiony był jak tylko możliwe to było najlepiej do szybkości – najszybsze konie w ówczesnej Arkadii i tak stawał w szranki z zalotnikami, którzy ubiegali się o dziewczynę, oferując im ją samą, jako nagrodę za zwycięstwo, przegranym zaś – pozbawienie głowy. Do tego jeszcze domagał się, by wstępowała ona razem z nimi na rydwan, tak żeby zajęci nią zaniedbali powodowanie końmi⁹⁵. Oni zaś, gdy pierwszy z nich

Apollod. 3.10.1; Hyg. *Fab.* 84; Pindar *O.* 1.144 i Sch.; Sch. Eur. *Or.* 5; zob. też ROSCHER 1884–1965: s.v.; *RE* s.v. 1.

91 Ojnomaos: mityczny władca Pizy w Elidzie; pochodzić miał z innych części Peloponezu, epitetem „Arkadyjczyk” jednak opisuje go tylko Filostratos (*Obrazy*); był synem Aresa i Harpiny (córką boga lokalnej rzeki Asopos) lub Sterope (jednej z Plejad); jego boski ojciec podarował mu rydwan zaprzężony w niedoścignione konie; zginął w opisanym niżej wyścigu rydwanów; por. Paus. 5.22.6, 6.21.8; DS. 4.73; Hyg. *Fab.* 84; zob. też ROSCHER 1884–1965: s.v. 764–773; *RE* s.v. 2245–2246.

92 „Patrzeć na słońce” (ἡλιον προσορᾶν): częsta w klasycznej grece (zwłaszcza w języku tragedii greckiej) peryfraza życia.

93 „Jak wielka”, dosł. „nie mała” (οὐκ ὀλίγη): przykład litoty, opartej na emendacji lekcji kodeksów „nie wielka” (οὐ πολλή).

94 To jedna z wersji mitu; niektórzy wręcz utrzymują, że namiętność Ojnomaosa została skonsumowana (por. Hyg. *Fab.* 253); według innej wersji natomiast Ojnomaos otrzymać miał wyrocznie, zgodnie z którą zginąć miał z ręki swojego przyszłego zięcia; postanowił więc nie dopuścić do wydania jej za mąż; por. DS. 4.73; Apollod. *Epit.* 2.4; Sch. AR 1.752; zob. też ROSCHER 1884–1965: s.v. Oinomaos 764–765; *RE* s.v. Oinomaos 2245.

95 Por. Apollod. *Epit.* 2.5; gdzie indziej mowa jedynie o zwycięskim wyścigu Pelopsa; por. Filostr. *Imag.* 1.17.3; Paus. 5.17.7; Ov. *Am.* 3.2.16;

poniósł porażkę, pozbawiony tak dziewczyny, jak i życia, za niedojrzałość uznając wycofanie się z zawodów czy jakąkolwiek zmianę planów, a zarazem nienawidząc okrucieństwa Ojnomaosa⁹⁶, jeden za drugim spieszyli do śmierci, jakby obawiając się, że nie uda im się zginąć za dziewczynę. Zabijanie pochłonęło już trzynastu młodzieńców⁹⁷ – aż wreszcie bogowie, nienawidząc go za tę nikczemność, a zarazem litując się tak nad zmarłymi, jak i nad dziewczyną (bo tamci pozbawieni byli daru życia, dziewczyna zaś nie mogła cieszyć się młodością w stosownym czasie), współczując zarazem młodzieńcowi, który miał właśnie brać udział w zawodach (a był to Pelops), obdarowali go rydwanem wykonanym lepiej niż jakąkolwiek sztuką oraz nieśmiertelnymi końmi⁹⁸. Dzięki nim stać się miał mężem dziewczyny⁹⁹ – i stał się nim – zgładziwszy wcześniej swego teścia przy mecie zwycięstwa.

[20] Tak oto sprawy piękna dla ludzi wydają się boskie i są we czci u wszystkich, niejednokrotnie też są przedmiotem zabiegów bogów. Nikt zatem nie może nam słusznie czynić zarzutów, że za przydatne uznaliśmy przedstawienie tych rzeczy na temat piękna.

Tak oto Aristippos swoją przedstawił przemowę.

Her. 8.70; zob. *RE Supp.* 7, s.v. Pelops 852; zob. też *RE* s.v. Oinomaos; ROSCHER 1884–1965: s.v. Hippodameia 2668; być może jest to echo pierwotnej wersji mitu, przedstawiającej nie współzawodnictwo o rękę panny młodej, lecz jej porwanie; por. *RE* s.v. Myrtilos 1153.

96 Ojnomaos nie tylko zabijał pechowych zalotników: ozdabiał on również ich głowami swój pałac; por. Apollod. *Epit.* 2.5.

97 Trzynastu zalotników: por. Pindar *O* 1.76 i scholion; Philostr. *Imag.* 1.17.4; w innych wersjach mowa o dwunastu lub nawet szesnastu ofiarach; zob. Apollod. *Epit.* 2.5; Paus. 6.21.10; por. ROSCHER 1884–1965: s.v. Oinomaos 766; *RE* s.v. Oinomaos.

98 W powszechnie przyjętej wersji mitu rydwan i konie były darem Posejдона, który w Pelopsie znalazł upodobanie; por. Pindar *O* 1.86–87; Apollod. *Epit.* 2.3.

99 Autor przytomnie pomija tu epizod z Myrtilosem, woźnicą Ojnomaosa, którego Pelops (lub Hippodameja) namówił, aby uszkodził rydwan swojego władcy (i doprowadził w efekcie do jego śmierci), a następnie podstępnie zgładził; por. Soph. *El.* 502–515; Eur. *Or.* 988–1000.

HERMIPPOS: [21] Pozostałeś jeszcze ty, Charidemosie, żeby – niczym koronida¹⁰⁰ – piękno piękna zamknąć swoją przemową.

CHARIDEMOS: Nie, na bogów, nie zmuszaj mnie, żebym dalej jeszcze to ciągnął! To, co dotąd zostało powiedziane, już wystarczy, żeby jasno przedstawić tamto spotkanie. Tym bardziej że nie potrafię z pamięci przytoczyć wszystkiego, co powiedziałem. Łatwiej bowiem zapamiętać to, co powiedzieli inni, niż to, co powiedziało się samemu.

HERMIPPOS: Ale tego właśnie pragnąłem doświadczyć od samego początku! Zależało mi nie tyle na wysłuchaniu przemów tamtych, co na twojej. Toteż, jeśli tego mnie pozbawisz, to i tamten trud okaże się daremny. Proszę więc, na Hermesa, przedstaw całą przemowę, jak obiecałeś na początku!

CHARIDEMOS: Obyś tylko był kontent, a ja uwolnił się wreszcie od tych niedogodności. Skoro więc tak chętny jesteś, by wysłuchać tego, co mieliśmy do powiedzenia, i w tym trzeba ci usłużyć. Taką zatem ja sam wygłosiłem mowę:

[22] Gdybym jako pierwszy zaczął mówić o pięknie, wielu potrzebowałbym wprowadzeń. Skoro jednak przemówienie moje następuje po wielu innych, którzy przemawiali¹⁰¹ wcześniej, nie ma nic niestosownego w tym, żebym jako wprowadzenia potraktował ich

100 Koronida (albo koronis): grecki znak interpunkcyjny (odnajdywany zarówno w papirusach, jak i w kodeksach), przybierający rozmaite postaci (najczęściej przypominający niezamkniętą ósemkę) i stosowany, z reguły na marginesie, przede wszystkim jako znak kończący (strofę, pieśń, scenę, mowę czy nawet zwój); zob. STEPHEN 1959.

101 „Przemówienie... przemawiali”, dosł. „przemawiającym zamierzającym mówić” (εἰρηκόσιν ἐγῶν).

wystąpienia i dalej poprowadził mowę. Tym bardziej że mowy wygłaszane są tutaj, a nie w różnych miejscach, a przy tym tego samego dnia: toteż nawet tu obecni mogą nie zorientować się, że to nie każdy po kawałku tę samą przedstawia mowę, lecz każdy¹⁰² sam osobno ją układa. I to właśnie, co akurat każdy z was osobno powiedział o pięknie, wystarczyłoby już, by oddać honor wszelkiemu innemu zagadnieniu. Temu jednak wciąż tyle pozostało poza tym, co zostało już powiedziane, że pochwał na jego temat nie zabraknie nawet potomnym. Tak wiele bowiem dotyczy go różnorodnych spraw, z których każda sprawia wrażenie, że to o niej właśnie powinno się wspomnieć: niczym na łące bogatej w kwiaty¹⁰³, z których zawsze ten dostrzeżony jako pierwszy przyciąga zbierających. Ja zatem, zewsząd zebrawszy wszystko to, co nie wydaje mi się stosowne pominąć, opowiem krótko, tak żeby z jednej strony samemu pięknu oddać to, co należne, a z drugiej przysłużyć się wam, pomijając¹⁰⁴ długą przemowę. [23] Wobec tych bowiem, którzy męstwem lub jakąkolwiek inną z cnót wydają się nas przewyższać, odnosimy się raczej z brakiem sympatii, chyba że przez codzienne dobrodziejstwa zmuszą nas, byśmy wobec nich byli dobrze nastawieni: stąd też zaiste to, czego się podejmują, nie zawsze wychodzi im dobrze. Pięknym jednak nie tylko nie zazdrościmy urody, lecz od razu zniewoleni jesteśmy na ich widok i przepelnieni uwielbieniem nawet nie unikamy ich, lecz, na ile tylko jest to możliwe, służymy im, niczym naszym zwierchnikom¹⁰⁵. Dużo przyjemniej bowiem jest wypełniać polecenia obdarzonego urodą niż wydawać je temu, kto taki nie jest. I dużo większą wdzięczność odczuwamy wobec tego, który wiele poleceń nam wydaje, niż wobec tego, który niczego się nie domaga.

102 „Każdy... każdy” (ἐκάστος... ἐκάστος): przykład nieornamentacyjnego powtórzenia.

103 „Łąca bogatej w kwiaty” (ἀνθέων εὐτχοῦντι λειμῶνι): motyw łąki jako materii twórczej pojawia się po raz pierwszy u Arystofanesa; posługuje się nim również Lukian; zob. *Ran.* 1300; *Pisc.* 7; por. też *Ar. Av.* 749–751.

104 „Pominąć... pomijając” (παράλιπείν... παράλιπών): przykład nieornamentacyjnego powtórzenia.

105 Por. *Isocr. Hel.* 55–57.

[24] Dalej, innych dóbr, których nam nie dostaje, nie staramy się uzyskać ponad miarę: nikt z nas jednak nigdy nie doświadczył zbytku piękna. Jeśli więc syna Aglae¹⁰⁶, który niegdyś z Achajami wyruszył pod Ilion, zwyciężymy pięknem, jeśli zwyciężymy pięknego Hiacynta¹⁰⁷ albo Lacedemończyka¹⁰⁸ Narcyza¹⁰⁹, to i tak wydaje nam się niewystarczające i obawiamy się, że potomni i tak nas przewyższą bez naszej wiedzy. [25] Można powiedzieć, że wspólnym ideałem niemal wszystkich ludzkich spraw jest piękno. Bez tego ani strategom nie chciałoby się pięknie szykować wojska, ani mówcom układać mowy¹¹⁰, ani malarzom malować

106 „Syna Aglae”: Nireusa, według Homera i wielu późniejszych autorów, najpiękniejszego po Achillesie spośród Achajów, który jednak nie wyróżniał się żadną inną heroiczną cnotą; Nireus był władcą Syme, niewielkiej wyspy na północ od Rodos, skąd przywiódł pod Troję zaledwie trzy okręty; zgładzony przez Eurypylosa, najpiękniejszego spośród Trojan po Memnonie (i być może Parysie); por. *Il.* 2.671–675; *QS* 6.372–374; 7.5–8; zob. też KONSTAN 2014: 38–39, 82.

107 Hiacynt: zob. wyżej, 9 i kom.

108 Narcyz (zob. niżej) powiązany jest z Lacedemonem dopiero w Bizancjum, zob. Tzetzes, *Comm. Il.* 76.16; *Chil.* 1.9.234; 1.4.119; trudno wyrokować, czy reprezentuje to inną starożytną tradycję mityczną, czy też wynika jedynie z konklacji postaci Narcyza i Hiacynta – co również czyni późnołaciński (V w. n.e.) komentator Wergiliusza Filargiusz (*Comm. Verg. Ecl.* 2.48, 41 Hagen); por. *RE* s.v. Narkissos 1273.

109 Narcyz: personifikacja kwiatu, jako bohater mityczny pojawia się dopiero w źródłach z przełomu okresu hellenistycznego i cesarstwa (Konon); powiązany z Tespiami w Beocji, miał być synem boga rzeczno Kefissosa i nimfy Lirope (albo Liroessy); uchodził za najpiękniejszego młodzieńca na świecie i był w związku z tym obiektem nieodwzajemnionego pożądania wielu dziewcząt i młodzieńców; wg Owidiusza, którego wersja jest znana najlepiej, zapalała do niego miłością nimfa Echo, a wzgardzona ukryła się w głębokich lasach ze wstydu i z rozpacz, pozostawiając po sobie jedynie echo; jeden z innych niefortunnych kochanków przeklął Narcyza, a bogini Nemezis wysłuchiwała jego modlitwy: podczas polowania Narcyz trafił na źródło, w którym dostrzegł własne odbicie – i zakochał się w nim; nie mogąc oderwać się od widoku swojego oblicza, zmarniał i zmarł; wg Konona (I p.n.e. – I n.e.) wzgardzonym kochankiem był niejaki Ameinias, sam zaś Narcyz z tęsknoty za sobą samym popełnił samobójstwo, a z jego krwi wyrosły kwiaty o tej samej nazwie; por. Ovid. *Met.* 3.339–510; Konon FGh/BNJ 26 F 24; zob. też *RE* s.v. Narkissos 1723–1726; ROSCHER 1884–1965: s.v. Narkissos 11–15; ZIMMERMAN 1994: 1–22.

110 „Strategom... mówcom” (στρατηγοί... ῥήτορες): częsta w klasycznej, attyckiej grece zbitka pojęciowa opisująca polityczną elitę starożytnych Aten; w IV wieku p.n.e. funkcje mówcy (nieformalna) i stratega (formalna) uchodziły

postaci. Czemu jednak mówię o sprawach, których piękno jest istotą i celem? Przecież wcale nie mniej starań dokładamy, by jak najpiękniej urządzić to, z czego z konieczności robimy użytek. Menelaosowi nie zależało tak bardzo na samym użytkowaniu domu, co na tym, by wzbudzić podziw wchodzących doń, i dlatego urządził go przebogato i najpiękniej zarazem – a ze swoimi oczekiwaniami nie rozminął się. Syn Odyseusza¹¹¹ bowiem tak bardzo miał go podziwiać, gdy przybył zasięgnąć wieści o swoim ojcu, że powiedzieć miał Pizystratowi, synowi Nestora:

*Zeusa to pewnie Olimpijskiego taka właśnie wewnątrz
konnata*¹¹²

Sam zaś ojciec chłopca¹¹³, wyruszając razem z Hellenami przeciwko Troi, prowadził okręty o licach pomalowanych na czerwono, ze względu na

już za alternatywne drogi odpowiednio kariery politycznej (np. Demostenes, Aschines) lub wojskowej (np. Ifikrates, Chares), podczas gdy w wieku V p.n.e. często „sprawowane” były przez te same osoby (np. Perykles).

111 „Syn Odyseusza”: Telemach, jeden z bohaterów *Odysei*, w istocie główny bohater tzw. „Telemachii” (zwanej też „Małą Odyseją”), tj. jednego z głównych wątków eposu dotyczącego poszukiwania wieści o Odyseuszu przez jego syna; w ramach owych poszukiwań Telemach udał się z Itaki drogą morską do Messenii, królestwa Nestora, a stamtąd, drogą lądową, do sąsiedniego Lacedemonu, królestwa Menelaosa; po powrocie do Itaki spotkał i rozpoznał swojego ojca, który właśnie zakończył tułaczkę, i razem zaplanowali zemstę na plądrujących dom Odyseusza zalotnikach; losy Telemacha po wydarzeniach wieńczących *Odyseję* przedstawiane są rozmaicie; wg niektórych przekazów (Menander) poślubić miał on córkę Nestora, Polykaste, którą poznał podczas poszukiwań swojego ojca; według innych (Hellanikos) jego żoną stała się Nauzykaa, córka króla Alkinoosa, władcy Feaków, u którego na koniec swojej tułaczki gościł Odyseusz; jeszcze inni (Lykofron i schol.) wiążą go z czarodziejką Kirke; tę ostatnią miał Telemach zgładzić i w odwecie sam zostać zgładzony – przez córkę jej i Odyseusza; por. Hellanikos z Lesbos FGrH 4 F 156; Lyc. Alex. 805–808 i schol.; MenRh 409 Spengel; zob. też RE s.v. Telemachos 343–346; ROSCHER 1884–1965: s.v. Telemachos 265–266.

112 *Odyseja* 4.74; wers cytowany również przez Lukiana w *Pr.Im.* 20.

113 Odyseusz: jeden z trojańskich herosów, tytułowy bohater *Odysei*, którego powrót do domu po zdobyciu Troi oraz zemstę na plądrujących go zalotnikach przedstawia ten epos; jako jeden z głównych bohaterów *Iliady* z kolei, obok odwagi i siły obdarzony sprytem, przewrotnością i retoryczną biegłością, uchodzi za przedstawiciela modelu heroiczności alternatywnej wobec tej reprezentowanej przez Achillesa, opartej na prostolinijnych przewagach i męstwie.

nic innego jak na to, by móc wprawić w podziw tych, którzy to widzieli¹¹⁴. I jeśli ktoś będzie chciał przyjrzeć się dokładnie każdej niemal dziedzinie, to stwierdzi, że wszystkie ustanowione zostały ze względu na piękno i po to, by go dostąpić.

[26] Tak dalece piękno wydaje się przewyższać wszystkie inne cnoty: wiele spraw, jak można stwierdzić, w większym jest poważaniu od tego, co ma udział w sprawiedliwości, mądrości czy męstwie; ale od tych, którym ten właśnie towarzyszy ideał, nie znajdziesz nic lepszego – podobnie jak nic w mniejszym poważaniu od tego, co nie ma w nim udziału. Tylko tych bowiem, którzy nie są piękni, jako jedynych nazywamy szpetnymi¹¹⁵: niczym jest jakikolwiek inny zysk, który można osiągnąć, jeśli się jest pozbawionym piękna. [27] Tych więc, którzy zarządzają wspólnymi sprawami w demokracji, podobnie jak tych, którzy poddani są tyranom, określamy jako demagogów z jednej strony i pochlebców z drugiej: tych natomiast, którzy tej właśnie mocy są podporządkowani, jako jedynych podziwiamy i nazywamy miłośnikami piękna oraz miłośnikami trudu i za dobroczyńców nas wszystkich uznajemy tych, którzy zajmują się pięknymi rzeczami. Skoro więc tak wzniosłą jest rzeczą piękno, skoro wszyscy modlą się o dostąpienie go i za korzyść sobie poczytują, jeśli tylko mogą w czymś mu usłużyć, to czy i my słusznie uniknęlibyśmy przygany, jeśli taką mogąc odnieść korzyść, dobrowolnie ją odrzucamy, nie będąc w stanie dostrzec, że ponosimy stratę?

[28] Taką więc i ja wygłosiłem mowę: a ponieważ widziałem, że spotkanie bardzo się przeciągało,

114 „O licach pomalowanych na czerwono” albo „czerwonolice” (μυτοπαρήιοι): formularny epitet okrętów, który odnajdujemy zarówno w *Iliadzie* (2.638), jak i w *Odysei* (9.125); okręty w Homerowej epice określane były również mianem „purpurowolichych” (φοινικοπαρήιοι), a także „sinorufych” (κυανόπρωροι); zob. *Il.* 15.693, 23.852; *Od.* 9.482, 539, 10.126, 11.123, 23.271; nt. malowania burt okrętów z epoki brązu (i później) zob. Casson 1971: 45, przyp. 18.

115 „Szpetnymi” (αἰσχρούς): w klasycznej grece pojęcie bardzo wieloznaczne, w istocie dużo częściej odnoszone do moralnej szpetoty, hańby niż do fizycznych defektów (Adkins 1960; Dover 1974; Cairns 1993).

pominałem w niej wiele spraw dotyczących piękna,
o których mogłem wspomnieć.

HERMIPPOS: Doprawdy, spotkało was szczęście, że mogliście
spędzić czas na takim spotkaniu. A teraz i ja, dzięki
tobie, prawie tyle samo z niego wyniosłem.

*Filopatris
albo uczeń*

Dialogi
anonimowe
II

πραξιαλγοκωμητην· η γαρ ρητι
αια μαυροσπιισχε πολλα ταυτον ελατ
ν· απρονομια· γεωμετεια· σφρα
μακρου ρουμου αμελεια και αμαθια
νοστο· το ιε φεκαση τεχνη του πυμα
αδασκαλωσινησας· και το ιωσπου
και τη μαλοηαγαπασας· ου κεν μα
ταμα·



εργων· και εισαυδοση μαλιν και ταυ
σο· μηδε ποτε εν ταυσι και στω κλει
ω· αλλ' αμαθιασιν ουρου μεροσ μα
μειλατο δε και τοις συντησασταυτω
ταισ' αεργεσιαισ· ιαροσ μεν τον φι
αματολιν· νικηφορον δε και λεον
ατηγον τον νικηφορον· τον δε της κατα
ατηγον φατερον των νικων· της σελακει
ιλησ' αεργεσιαισ· ιαροσ μεν τον αργυρον
· της ιω γλαδρον ημερον· εβ' αμουσσε
ιασ' φορον ημερον· ε' ηδε και ια
μητι· μη αν λδε τον νικηφορον

Filopatris albo uczeń

Wydania i tłumaczenia

- Luciani Samosatensis Opera*, cum nova versione T. HEMSTERHUSII & Io.M. GESNERI, vol. 3, Amstelodami 1743, s. 584–618.
- Ch.M. WIELAND, *Übersetzungen v. Lucian*, vol. 6, Wien 1813, s. 354–391.
- Lucianus ex recentione C. IACOBITZ*, vol. 3, Lipsiae 1839, s. 609–624.
- Luciani Samosatensis Opera*, ed. G. DINDORF, vol. 3, Lipsiae 1858, s. 279–291.
- Lukian, *Dialogi*, vol. 3, przełożył i komentarzem opatrzył W. MADYDA, Wrocław 1966, s. 320–330.
- Lucian*, ed. and transl. M.D. MACLEOD, vol. 8, London–Cambridge (Mass.) 1967, s. 416–465.
- Incerti Auctoris Φιλόπατρις ἢ διδασκόμενος*, recensuit praefatus est R. ANASTASI, Messina 1968.
- Lucianii Opera*, recognovit brevique adnotatione critica intruxit M.D. MACLEOD, vol. 4, Oxonii 1987, s. 367–389.

Obecne tłumaczenie oparte jest na wydaniu:

- Incerti Auctoris Φιλόπατρις ἢ διδασκόμενος*, recensuit praefatus est R. ANASTASI, Messina 1968.

[1]

TRIEFON:

Cóż to, Kritiaszu, całkiem się zmieniłeś i brwi do góry ściągnąłeś, i deliberujesz w duchu, spacerujesz w górę i w dół, niczym chytrus, jak mówi poeta, a „bladość twarz ci okrywa”¹. Nie widziałeś gdzieś Trójgłowego² albo Hekate wychodzącej z Hadesu? Albo spotkałeś kogoś z bogów dzięki opatrności? Bez potrzeby cierpisz takie katusze, chyba że usłyszałeś, jak sądzę, że świat został zatopiony jak w czasach Deukaliona. Do ciebie mówię, drogi Kritiaszu, nie słyszysz, jak głośno krzyczę i to z niewielkiej odległości?³ Jesteś na mnie obrażony, ogłuchłeś, czy czekasz, żebym cię szturchnął?

KRITIASZ:

O, Triefoncie, słyszałem pewną wielką i zadziwiającą mowę, bardzo meandryczną⁴, i ciągle rozważam te nonsensy, i staram się nie słuchać, żeby raz jeszcze nie usłyszeć tego i nie umrzeć z szaleństwa, i nie stać się historią dla pisarzy, jak wcześniej Niobe, cierpiąc na zawroty, rzuciłbym się z urwiska na głowę, gdybyś nie nawrzeszczał na mnie, przyjacielu, i opowiadano by o mnie jak o skoku Kleombrotosa, Abrakioty⁵.

1 Il. 3.35 (fragmenty z *Iliady* w tłum. K. Jeżewskiej).

2 Cerbera.

3 Dosł. „do niewiele oddalonego”.

4 Znaczenie czasownika *παλαιστέω* jest niepewne, według LBG być może oznacza „einschliessen” – „zagrodzony”, „zamknięty”.

5 Kleombrotos był uczniem Platona, który miał skoczyć z muru po przeczytaniu dialogu *Fedon*. Interesujące jest nawiązanie właśnie do Platona, problematycznego w czasach Bizancjum. O ile wygląd Kritiasza sugeruje nawiązanie do Lukiana (a dokładnie do wyglądu lukianowego filozofa), o tyle aluzja do Platona ma zapewne wskazać drugi model dialogu.

[2]

TRIEFON: Na Heraklesa, niesamowite te widoki czy opowieści, które tak poruszyły Kritiasza. Iluż to szalonych poetów i jakie cudowności filozofów nie zadziwiły twój umysł, ale nie były dla ciebie niczym więcej niż bzdurą?

KRITIASZ: Daj spokój i nie dręcz już mnie, Triefoncie. Nie będę cię już ani lekceważył, ani ignorował.

TRIEFON: Wiem, że w kółko rozważasz sprawę, która nie jest ani mała, ani niegodna uwagi, ale niezwykle tajemnicza. Zdradzają cię bowiem kolor, spojrzenie, jak u byka, niespokojne ruchy, przechadzanie się wte i wewte. Ulżyj [sobie] trochę i wypuść te nonsensy, żebyś czegoś złego nie wycierpiał⁶.

KRITIASZ: A ty, Triefoncie, na tak wielką odległość odbiegnij ode mnie, żeby wiatry nie uniosły cię w powietrze i żeby wielu nie zobaczyło cię wysoko ponad światem. A jak spadniesz gdzieś na ziemię, nazwą to miejsce „Morzem Triefontejskim”, jak wcześniej było z Ikarem. To, co dzisiaj słyszałem od tych trzykrotnie przeklętych sofistów, spowodowało, że mnie strasznie wzdęło.

TRIEFON: Ja odbiegnę tyle, ile chcesz, a ty wydal to okropieństwo.

KRITIASZ: Fúj, fúj, fúj, fúj! Te nonsensy! Oj, oj, oj, oj! Straszne rady! Aj, aj, aj, aj! Puste nadzieje!

6 W wydaniu Macleoda można znaleźć sugestię, że tekst: μή τι κακὸν παθήης jest cytatem, ale jego najbliższą paralełą jest wyrażenie: μή τι πάθης (np. *Od.* 17.596).

[3]

TRIEFON:

Cóż za wybuch, aż chmury rozpędził. Chociaż wiał mocny zefir i pchał [statki] przez fale, ty wznieciłeś boreasza aż do Propontydy, tak że statki handlowe z pomocą belek będą mogły być transportowane do Morza Czarnego, takie fale powstały z tego ulżenia. Jakież spęcznienie naciskało na wnętrznosci. Jakież odgłos i ferment doświadczały twój brzuch⁷. Wysłuchawszy tych rzeczy, zacząłeś wyglądać jakbyś miał wiele uszu, tak że niczym dziwadło i przez paznokcie słyszałeś.

KRITIASZ:

Żaden paradoks, Triefoncie, słuchać przez paznokcie⁸, widziałeś łydkę jako macicę⁹ i głowę, która porodziła¹⁰, mężczyznę zmienionego w kobietę¹¹ i kobiety zamienione w ptaki¹². Życie jest kompletnie zadziwiające, jeśli chcesz wierzyć poetom. Ale najpierw, *skoro znajduję cię w tym miejscu*¹³, odejdzmy tam, gdzie platany chronią przed słońcem, słowiki i jaskółki melodyjnie śpiewają, aby melodia ptaków miła dla ucha i przyjemnie szumiąca woda oczarowały nasze dusze¹⁴.

7 Nawiązanie do przypisywanego Hippokratesowi tekstu *O wiatrach* 3.8–12.

8 W oryginale Kritiasz zmienia przymek i mówi „z paznokci”. Tłumaczenia angielskie i francuskie ignorują tę zmianę.

9 Nawiązanie do urodzin Dionizosa (por. *DDeor.* 12), ale chyba również do *Prawdziwej historii* Lukiana, gdzie pisarz kpi z etymologii słowa γαστροκνημία: κύουσι δὲ οὐκ ἐν τῇ νηδύνι, ἀλλ’ ἐν ταῖς γαστροκνημίαις.

10 Nawiązanie do Ateny, która wyskoczyła z głowy Zeusa (por. *DDeor.* 12).

11 Najbardziej oczywistym przykładem jest Tejrezjasz, który został przemieniony w kobietę.

12 Kritiasz przywołuje mit np. o Filomeli czy Prokne.

13 *Od.* 13.227.

14 Kritiasz opisuje typowy *locus amoenus* – ogród jest najwłaściwszym miejscem do rozważań na tematy filozoficzne czy literackie, a tego będzie właśnie dotyczyła dalsza część rozmowy. Por. filozoficzną debatę, która toczy się w utworze *Amarantos* (zob. niżej).

[4]

TRIEFON: Chodźmy, Kritiaszu, lecz boję się, czy aby to, co usłyszałeś, nie jest magicznym zaklęciem i czy to cudowne zdziwienie nie zamieni mnie w tłuczek albo drzwi, albo coś innego pozbawionego duszy¹⁵.

KRITIASZ: Na Zeusa niebiańskiego, nic takiego ci się nie przydarzy!

TRIEFON: Znowuż mnie wystraszyłeś, kiedy przywołałeś Zeusa. Jak bowiem mógłby cię ukarać, jeśli zламаłbyś przysięgę? Wiem przecież, że całkiem sporo wiesz o swoim Zeusie.

KRITIASZ: To znaczy? Nie będzie Zeus w stanie wysłać do Tartaru? Czy nie wiesz, jak wszystkich bogów zrzucił z boskiego progu¹⁶ i niedawno poraził Salmoneusa za naśladowanie [boskiego] pioruna? I jeszcze dzisiaj robi to z rozpustnikami? Przez poetów opiewany jako „Pogromca Tytanów” i „Niszczyciel Gigantów” przez Homera?

TRIEFON: Kompletnie opisałeś cechy Zeusa, Kritiaszu. Ale, jeśli zechciałbyś, posłuchaj. Czy nie stał się on łabędziem¹⁷ i satyrem¹⁸ z powodu chuci, a także bykiem¹⁹? Jeśli nie zarzuciłby sobie tej dziweczki na ramiona i szybko uciekł przez morze, prędko twój Zeus gromowładny i piorunodzierżca zostałby

15 Ten fragment jest nawiązaniem do *Kłamcy* Lukiana. Filokles przywołuje postać pewnego Pankratesa, który był w stanie ożywiać przedmioty (*Pseud.* 35).

16 *Il.* 15.22–24.

17 Por. mit o Ledzie.

18 Kritiasz przywołuje mit o Antiope, którą Zeus uwiódł pod postacią satyra.

19 Nawiązanie do mitu o porwaniu Europy. Triefon wymienia różne miłosne wcielenia Gromowładnego, podobnie jak zrobił to on sam w *DDeor.* 6, wspominając, że właściwie został zmuszony do tego przez Erosa.

zaprzęgnięty do pług²⁰, gdyby spotkał rolnika.
I zamiast ciskać pioruny, obrywałby batem.
A nieprzerwane ucztowanie przez dwanaście dni
z czarnym ludem etiopskim, który zasłania twarz?
I kiedy tak siedzi podchmielony, chociaż ma brode²¹,
to nie są rzeczy godne potępienia? A kwestia orła
i góry Ida²², o rodzeniu z każdej części ciała wstydzę
się mówić!²³

[5]

KRITIASZ: To może wezwę Apollona, który jest najlepszym
prorokiem i lekarzem, mój drogi?

TRIEFON: Chcesz powiedzieć: pseudoprorokiem – który
niedawno unicestwił Krezusa²⁴, a po nim Salamij-
czyków i tysiące innych, kiedy wszystkim wygłaszał
dwuznaczne przepowiednie?

[6]

KRITIASZ: A co w sprawie Posejdona, Triefoncie? Ten dzierży
trójząb w rękach i w czasie bitwy wykrzykuje strasz-
liwie i przerażająco jak dziewięć tysięcy mężczyzn,

20 Il. 1.421–425:

Ty zaś pozostań przy swoich sprawnych do lotu okrętach,
w gniewie przeciwko Achajom wstrzymując się wciąż od bitwy,
ponad Okean Dzeus bowiem do Etijopów bez skazy
udał się wczoraj na ucztę, z nim razem wszyscy bogowie.
Lecz gdy dzień minie dwunasty, znów Dzeus na Olimp powróci.

21 Czyli innymi słowy jest już dorosłym Zeusem.

22 Zeus pod postacią orła porwał z Idy Ganimedesa, por. *DDeor.* 10.

23 Przeoczone przez Macleoda nawiązanie do *DDeor.* 12: Εὖ γε ὁ γενναῖος,
ὥς ὅλος ἡμῖν κυοφορεῖ καὶ πανταχόθι τοῦ σώματος.

24 Według słów przepowiedni, którą miał otrzymać Krezus, władca Lidii,
rozpoczynając wojnę z Persją, miał zniszczyć wielkie królestwo. Krezus sądził, że
Pytia ma na myśli Persję, por. KINDT 2006.

albo i dziesięć tysięcy²⁵, ale nazywany jest, Triefoncie, tym, który wstrząsa ziemią?

TRIEFON: Mówisz o cudzołożniku, który córkę Salmoneusa, Tyro²⁶, jakiś czas temu zgwałcił, do tego był niewierny. Ten, który jest protektorem i przewodnikiem takich jak on? Kiedy wszyscy bogowie milczeli ze wstydu z powodu cudzołóstwa [na widok] Aresa uwięzionego i skępowanego nierozrywalnymi więzami z Afrodytą, Posejdon – bóg koni – płakał rzewnymi łzami jak dzieci bojące się nauczyciela, czy jak staruchy zwodzące młode dziewczyny²⁷. Nalegał, żeby Hefajstos uwolnił Aresa i ten chromy na obie nogi bóg, współczując starszemu bóstwu, uwolnił Aresa. Dlatego właśnie jest cudzołożnikiem jako ten, który chroni cudzołożników.

[7]

KRITIASZ: A w kwestii Hermesa?

TRIEFON: Nie wspominaj mi o tym niewolniku lubieżnego Zeusa, tarzającym się w rozpuście²⁸.

25 Aluzja do *Il.* 5.859–860:

[...] Okropnie Ares spizowy
krzyknął – tak jak jedenaście albo dwanaście tysięcy [...].

26 Por. *DMar.* 13.

27 To bardzo ciekawe zdanie można – jak się zdaje – odczytać na kilka sposobów. Posejdon jest tu określony mianem boga koni, co stanowi nawiązanie do mitologicznych początków Aten – Posejdon podarował miastu konia, a Atena drzewo oliwne. Większość starożytnych i średniowiecznych tekstów, które dotyczą problemu śmiechu, powtarza frazę, że śmiech jest tak naturalny dla ludzi, jak rzenie dla konia, por. MARCINIAK 2011. Niewykluczone, że przywołanie tego akurat epitetu Posejdona – skontrastowanego z wcześniejszymi określeniami – ma dodatkowo ośmieszyć boga, który oszukuje jak małe dziecko i stręczycielki.

28 Dosł. „szaleńczo rozpasanym w rozpuście”.

[8]

KRITIASZ: Wiem, że nie akceptujesz Aresa i Afrodyty, skoro wcześniej już ich zaatakowałeś. Zatem zostawmy ich. Wspomnę jeszcze o Atenie, dziewicy, uzbrojonej i straszliwej bogini, która ma przymocowaną głowę Gorgony na piersi, pogromczynię gigantów²⁹. O niej nie masz nic do powiedzenia.

TRIEFON: Powiem ci i o niej, jeśli mi odpowiesz.

KRITIASZ: Mów, czego chcesz.

TRIEFON: Powiedz mi, Kritiaszu, jaki jest pożytek z Gorgony i dlaczego bogini nosi ją na piersi?

KRITIASZ: Ze względu na straszliwy widok i ochronę przed strasznymi rzeczami. A jednocześnie przeraża wrogów i daje zwycięstwo drugiej stronie, kiedykolwiek sobie tego życzy.

TRIEFON: I to z tego powodu Jasnooka jest niepokonana?

KRITIASZ: Dokładnie.

TRIEFON: I z jakiego powodu składamy ofiary z byków i kóz nie tym, którzy mogą nas ochronić, żeby uczynili nas niezwycięzonymi, jak Atenę, ale tym, którzy sami są chronieni?

KRITIASZ: Bo [gorgoneion] nie może pomóc z daleka tak, jak mogą bogowie, ale tylko wtedy, gdy ma się go przy sobie.

²⁹ W greckim oryginale gramatycznie pogromczynią Gigantów jest jednak Gorgona.

[9]

TRIEFON: To czym jest ta Gorgona? Chcę się od ciebie dowiedzieć, skoro badałeś te sprawy i poznałeś dokładnie. Nic o niej kompletnie nie wiem, poza imieniem.

KRITIASZ: Była piękną i miłą dziewczyną. Perseusz, bohater, znany z powodu biegłości w magii, pozbawił ją podstępem głowy, kiedy pokonał ją za pomocą magicznych zaklęć. Bogowie mają ją [od tej pory] jako ochronę³⁰.

TRIEFON: Umknął mi ten interesujący fakt, że bogowie potrzebują ludzi. A jaki był z niej pożytek za życia? Dotrzymywała towarzystwa w zajazdach, czy była raczej cichodajką i utrzymywała, że jest dziewicą³¹?

KRITIASZ: Na nieznanego boga³² w Atenach! Pozostała dziewicą aż do pozbawienia głowy!

TRIEFON: Jeśli ktoś dziewicę pozbawiłby głowy, wzbudziłoby to przerażenie u wszystkich, wiem o tysiącach pokrojonych na kawałki na wyspie morzem otoczonej³³, którą zwą Kretą³⁴. I jeśli to wiedziałbyś,

30 Wydaje się, że Kritiasz opowiada historię Gorgony w takiej formie, w jakiej przekazała ją tak zwana bizantyńska redakcja *Fizjologa* (ed. F. SBORDONE, Rzym 1936). Jeśli tak rzeczywiście jest, być może mamy do czynienia z kolejną przesłanką, pozwalającą datować utwór na XI lub XII wiek – większość badaczy, podążając za opinią Edwina Perry'ego, uważa, że bizantyńska wersja *Fizjologa* została napisana w XI wieku.

31 Dokł. „i nazywała samą siebie dziewczyną”. Według *Fizjologa* Gorgona to bestia mająca postać pięknej prostytutki, *Physiologus* 23.2.

32 O nieznanym bogu (Ἀγνώστος Θεός) wspominają starożytni pisarze, jak np. Filostrat (*Vita Apolonii* 6.3), ale źródłem najsłynniejszej wzmianki jest mowa Apostoła Pawła na Areoopagu (Dz 17.22–31).

33 Fragment wersu z *Od.* 1.50.

34 Ten fragment przytaczany jest jako jeden z najważniejszych dowodów na bizantyńską proveniencję utworu. Uwaga Triefonta ma odnosić się do rekonkwisty Krety przez cesarza Nikefora Fokasa w X wieku.

drogi Kritiaszu, ileż Gorgon przyprowadziłbyś z Krety! I ciebie uczyniłaby niezwyciężonym dowódcą, a poeci i retorzy woleliby mnie dużo bardziej od Perseusza jako tego, który odkrył więcej Gorgon. [10] Ale jeszcze przypominałem sobie, że Kreteńczycy pokazali mi grób twojego Zeusa i wiecznie zieloną gęstwinię, która karmiła jego matkę.

KRITIASZ: Ale nie poznałeś zakłęcia i sekretnych rytów.

TRIEFON: Jeśli to wszystko, Kritiaszu, wzięłoby się z zakłęcia, być może [Zeus] przywróciłby [ją]³⁵ z martwych i wyprowadził na słodkie światło. Lecz to wszystko bzdurne zabawy i mity opowiadane przez poetów. Zostawmy ją.

[11]

KRITIASZ: Z Herą, małżonką i siostrą Zeusa, też masz problem?

TRIEFON: Zamilcz o tej cudzołożnicy, pomińmy ją z powodu rozpusty i rozciągniętych rąk, i nóg.

[12]

KRITIASZ: To na kogo mam przysięgać?

TRIEFON: Władającego na wysokościach boga, wielkiego, nieśmiertelnego, niebiańskiego, syna z ojca, ducha z ojca pochodzącego, jednego z trójcy i w trójcy jedyne. Nazywaj go Zeusem i uważaj za boga³⁶.

35 Zaimek ταύτην wskazuje, że Triefon mówi o kobiecie albo postaci żeńskiego rodzaju. Zielona gęstwina karmiąca matkę Zeusa to pewnie złośliwy żart z kozy Amaltei, a zatem to do niej odnosiłaby się uwaga ożywianiu.

36 Eur. F 941. Triefon swoje chrześcijańskie wyznanie zamyka nie tylko zaskakującym porównaniem Boga do Zeusa, ale na dodatek czyni to za pomocą fragmentu z niezidentyfikowanej tragedii Eurypidesa.

KRITIASZ: Uczysz mnie liczyć i przysięgać na arytmetykę. A liczysz jak Nikomachos z Gerazy³⁷. Nie mam pojęcia, co mówisz, jeden trzy, trzy jeden. Nie mówisz o pitagorejskich czwórkach albo ósemce czy trzydziestce?

TRIEFON: Milcz o rzeczach z dołu, o których milczeć należy³⁸. Nie mamy mierzyć tutaj kroków pchły³⁹. Ja nauczę cię, czym jest wszystko i kto był przed wszystkim, i jaki jest porządek wszystkiego. Bo i ja niedawno doświadczałem tego, co ty, kiedy spotkałem Galilejczyka o łysym czole, z wydatnym nosem, który przebywał w trzecim niebie i nauczysz się o najpiękniejszych rzeczach, odrodził nas poprzez wodę. Sprawił, byśmy szli śladami błogosławionych i wyzwolił nas z bezbożnych spraw⁴⁰. I ja uczynię cię, jeśli mnie posłuchasz, człowiekiem prawdy.

[13]

KRITIASZ: Mów, o najbardziej uczony Trieфонcie, boję się⁴¹.

TRIEFON: Słyszałeś kiedyś o utworze *Ptaki* dramatopisarza Arystofanesa?

KRITIASZ: Oczywiście.

TRIEFON: Takie słowa napisał:

37 Matematyk neopitagorejski z II w. n.e. Został wybrany jako przykład zapewne z powodu swoich skłonności do przypisywania matematyce mistycznych właściwości.

38 Zdanie ma pochodzić z jakiejś niezidentyfikowanej komedii. Barry Baldwin wykpił jako absurdalne stwierdzenie Reinacha o zapożyczeniu z Eurypidesa, ale jego własne propozycje są równie mało przekonujące, por. BALDWIN 1982: 331.

39 Aristoph. *Nub.* 145.

40 Dosł. „miejsce”.

41 Eur. *Or.* 757.

Więc najpierw był Chaos i czarny Ereb, i Noc, i Tartar szeroki,
powietrza nie było ni ziemi, ni nieba⁴².

KRITIASZ: Pięknie mówisz. I co było dalej?

TRIEFON: Było światło – nieśmiertelne, niewidzialne, niepojęte, które rozświetliło mrok i wprowadziło porządek, za pomocą samego słowa wypowiedzianego przez niego, jak zapisał ten, który wolno mówi⁴³. Umieścił ziemię na wodach, rozciągnął niebo⁴⁴, nadał kształt i ustalił bieg gwiazd na firmamencie, które ty czcisz jako bogów, upiększył ziemię kwiatami, ludzi z niebytu do istnienia powołał i jest w niebiesiech, patrząc na sprawiedliwych i niesprawiedliwych, zapisując w księgach uczynki. I odpłaci wszystkim, w dniu, który wyznaczył⁴⁵.

[14]

KRITIASZ: A czy zapisują też te rzeczy, które Mojry uprzedły dla wszystkich?

TRIEFON: Czyli jakie?

KRITIASZ: Dotyczące przeznaczenia.

TRIEFON: Opowiedz mi, drogi Kritiaszu, o Mojrach; mógłbym, słuchając, nauczyć się od ciebie.

42 Aristoph. *Orn.* 693–694, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska.

43 Czyli Mojżesz, por. Wj 4.10: „I rzekł Mojżesz do Pana: «Wybacz, Panie, ale ja nie jestem wymowny, od wczoraj i przedwczoraj, a nawet od czasu, gdy przemawiasz do Twego sługi. Ociężały usta moje i język mój zesztyniał»” (tłum. wg Biblii Tysiąclecia).

44 Por. *Historia Alexandri Magni* 120.2.

45 Macleod przywołuje Dz 17.31, ale językowo to bardzo odległa paralela, a sama idea sądu ostatecznego jest po prostu częścią doktryny chrześcijańskiej.

KRITIASZ:

Czyż Homer, sławny poeta, nie powiedział:

*Mojry zaś umknąć wyrokom – na to nie znajdzie sposobu*⁴⁶
i o wielkim Heraklesie:

*Gdyż Heraklesa potęga nawet nie uszła przed Kerą,
choć ten synem najmiłszym był władcy Dzeusa Kronidy.
Lecz pokonała go Mojra i Hery gniew bezlitosny*⁴⁷.

Lecz także [mówi, że] całym życiem i wszystkimi
jego przemianami rządzi los:

*Tam już musi znieść wszystko, co mu Dola i nielekkie
Prządki wyprzędły w dniu, w którym go matka urodziła*⁴⁸.

A ponadto, że zatrzymanie na obcych ziemiach też
jest sprawką Losu:

*i jak przybył do Ajola, który go podjął życzliwie i odesłał, ale
nie było mu dane już wtedy wrócić do ojczyzny*⁴⁹.

Tak więc zaświadcza poeta, że wszystko dzieje się
z powodu Mojr. Zeus nie chciał syna od złowrogiej
śmierci ocalić⁵⁰, lecz raczej

*Rosę kapiącą krwawymi kroplami zesłał na ziemię,
syna miłego chcąc uczcić, co z rąk Patrokla miał zginąć
w Troadzie, daleko od swej ojczyzny*⁵¹.

A zatem, Triefoncie, nie mógłbyś z tego powodu
niczego dodać na temat Mojr, jeśliś nawet
przypadkiem znalazł się w powietrzu razem
z nauczycielem i poznałbyś tajemne sprawy.

[15]

TRIEFON:

A jak ten sam poeta, drogi Kritiaszu, może
opiewać los jako niejednoznaczny i niepewny,

46 Il. 6.488.

47 Il. 18.117–119.

48 Od. 7.196–198 (tłum. J. Parandowski).

49 Od. 23.314–315.

50 Il. 16.443: mowa o Sarpedonie.

51 Il. 16.460–462. Kritiasz modyfikuje nieco wersy *Iliady*, stąd zmiany w stosunku do tłumaczenia Jeżewskiej.

skoro konkretne wybory przynoszą człowiekowi konkretne rezultaty?⁵² Jak w przypadku Achilleśa:

[...] dwie prowadzą mnie Kery dwiema drogami do śmierci: jeśli pod grodem trojańskim zostanę, by dalej tam walczyć – nie ma stąd dla mnie powrotu, lecz sławę wieczną uzyskam; jeśli do domu powrócę, do mojej ziemi kochanej – sławy nie zyskam, lecz w zamian życie szczęśliwe i długie⁵³.

Czy jak w przypadku Euchenora:

gdyż Polyidos sędziwy często w swej prawił dobroci, że na bolesną chorobę syn w domu żywota dokona albo przy lotnych okrętach Achajów z rąk Trojan polegnie⁵⁴.

[16]

Czyż nie jest to wszystko u Homera napisane? Czy nie jest to niejasne i zwodnicze? Jeśli chcesz, opowiem Ci też o mowie Zeusa. Czy nie powiedział Ajgistowi, że jeśli powstrzyma się od cudzołóstwa i knucia przeciwko Agamemnonowi, przypadnie mu w losie długie życie? Jeśli jednak się ich dopuści, nie uniknie śmierci. Takie rzeczy i ja także często przepowiadałem – jeśli zabijesz sąsiada, sędzia skarże cię na śmierć. Jeśli tego nie zrobisz, będziesz żył szczęśliwie, *nieprędko dosięgnę czarnych bram śmierci*⁵⁵. Nie dostrzegasz, jakie niewłaściwe, niejasne i nieweryfikowalne są słowa poetów? A zatem porzuć wszystko, aby i ciebie zapisano w niebiańskich księgach ludzi prawych.

52 Powyższy fragment jest bardziej parafrazą niż tłumaczeniem greckiego zdania.

53 Il. 9.411–415 (przekład), 411–416 (tekst grecki).

54 Il. 13.666–668.

55 Il. 9.416 (niepełny wers).

[17]

KRITIASZ: Zręcznie wracasz do tego samego, Triefoncie. Ale powiedz mi, czy zapisują też w niebie uczynki Scytów?

TRIEFON: Każdego, jeśli tylko ktoś dobry znajdzie się wśród pogan⁵⁶.

KRITIASZ: Wielu musi być skrybów w niebie, skoro każdy jest zapisany.

TRIEFON: Milcz i nie mów nic niedobrego o prawdziwym bogu, ale przyjmij jego nauki ode mnie⁵⁷, jeśli masz żyć wiecznie. Jeśli niebo rozciągnął jak zasłonę, ziemię postawił na wodzie, ukształtował gwiazdy, człowieka wywiódł z niebytu, dlaczego takie dziwne jest, że zostaną spisane czyny wszystkich ludzi? Kiedy bowiem zbudowałeś dom i zgromadziłeś w nim służące i służących, to nigdy się nie ukryje przed tobą czyn najdrobniejszy. O ile bardziej bóg, który wszystko stworzył, nie przeoczy, bez żadnego wysiłku, uczynków i myśli każdego człowieka. Twój bogowie stali się zabawką inteligentnych ludzi⁵⁸.

[18]

KRITIASZ: Dobrze mówisz, jestem niczym Niobe *à rebours*⁵⁹, bo z kamienia staję się człowiekiem. Zatem dodam tego boga ze względu na ciebie, żebyś nie ucierpiał czegoś ode mnie.

⁵⁶ Użycie rzeczownika *ἔθνος* w znaczeniu poganin/innowierca, por. Dz 14.27–28.

⁵⁷ Bardziej dokładnie: „zaufaj mu jako katechumen”.

⁵⁸ Triefon mówi o grze w kottabos, polegającej na strząsaniu ostatnich kropli wina do miski.

⁵⁹ Bardziej dokładnie: „cierpię w odwrotny sposób niż Niobe”.

TRIEFON: Jeśli z serca prawdziwie kochasz⁶⁰. Abyś czegoś innego wobec mnie nie uczynił i *w sercu jedno ukrywasz, na języku masz drugie*⁶¹. Ale dalej, zanuć tę wspaniałą pieśń, abym i ja zbladł i cały się zmienił i nie stał się niemy, jak Niobe, lecz zamienił się w słowika, jak Aedion, i wyśpiewaj twoje niezwykle zadziwienie na wspaniałej łące⁶².

KRITIASZ: Na syna z ojca, to się nie stanie!

TRIEFON: Mów, zaczerpnąwszy moc słowa od ducha, ja usiądę.

*Na Ajakidę czekając, aż pieśń śpiewną zakończy*⁶³.

[19]

KRITIASZ: Wyszedłem na ulicę po najpotrzebniejsze zakupy i widzę wielki tłum szepczący sobie do ucha, ludzie przyrośnięci wargami do siebie⁶⁴. Rozejrzałem się po wszystkich i zwinąwszy dłoń niczym teleskop, zacząłem się dokładniej przypatrywać⁶⁵, czy nie zobaczę gdzieś kogoś ze znajomych.

60 Niedokładny cytat z *Chmur* Arystofanesa (w. 86: ἀλλ' εἴπερ ἐκ τῆς καρδίας μ' ὄντως φιλεῖς).

61 Zmieniony wers *Il.* 9.313.

62 Powyższy wers jest niemal niemożliwy do oddania ze względu na nagromadzenie nieprzekładalnych, a jednocześnie kluczowych, terminów. Triefon używa słowa *ekplexis*, terminu Platońskiego, którego używał na opisanie efektu wywoływanego przez poezję Longinus. *Ekplexis* jest terminem używanym w kontekście dramatycznym – Triefon sięga po termin ἐκτραγῶδήςω, czyli „wyśpiewać na sposób tragiczny”.

63 *Il.* 9.190 (przekład), 191 (oryginał).

64 W greckim oryginale ludzie są przyklejeni wargami do „narządu słuchu”.

65 Niedokładne tłumaczenie i oczywiście bezwstydnym anachronizm. Kritiasz mówi: „zwinąwszy rękę wokół powiek”, gest, który wykonuje, pomaga zogniskować wzrok i przypomina, w ogromnym uproszczeniu, działanie lunety, której wynalezienie datuje się na XVII wiek.

Widzę urzędnika Kratona, od dziecka przyjaciela i towarzysza sympozjonów.

TRIEFON: Rozumiem. Wspominałeś o tym nadzorcy podatkowym⁶⁶. I co?

[20]

KRITIASZ: Przepchnąwszy się łokciami przez tłum, poszedłem naprzód i powiedziawszy „dzień dobry”⁶⁷, zbliżałem się do niego. [I wtedy] pewien człowieczek imieniem Charikenos, zgrzybiały staruch pociągający nosem, mocno zakaszał, odchrząknął i splunął nieuważnie, a ślina była bardziej czarna niż śmierć. Potem zaczął mówić słabym głosem: „On – jak wspomniałem wcześniej – usunie z protokołów długie wobec inspektorów⁶⁸ i zwróci długie wierzycielom oraz zapłaci wszystkie koszty najmu i podatki. I przyjmie kuglarzy(?)⁶⁹, nie pytając o ich zajęcie”. I plótł jeszcze większe głupoty. Ludzie wokół niego byli jednak zadowoleni z tych słów i podobało im się nowatorstwo tej opowieści. [21] Inny znowuż, o imieniu Chleuocharmos, w znoszonym i rozpadającym się płaszczu, bosi i bez nakrycia głowy, powiedział, szczękając zębami: „Jeden ze źle ubranych ludzi, przybysz z gór o obciętych włosach, pokazał mi imię zapisane w teatrze hieroglifami, jak ów zaleje złotem drogę”.

66 Exisotes spełniał funkcję podobną do apografa i anagrafa, był odpowiedzialny za pomiar ziemi dla celów podatkowych.

67 Dokładniej: „poranne witaj”.

68 DGE: „borrará (del registro) los adeudos de los inspectors”.

69 Za Anastasim przyjmujemy wersję εἰσαμάγγας. Tłumaczenie „kuglarze” jest raczej hipotezą, opartą na założeniu, że słowo ma coś wspólnego z czasownikiem μαγγανεύω. Być może jest to nawiązanie do mimów, którym chrześcijaństwo było niechętne?

Na co ja: „Wedle ksiąg Arystandra i Artemidora te sny nie wyjdą wam na dobre, lecz twoje długi zwiększą się stosownie do płatności⁷⁰. On będzie pozbawiony nawet obola, skoro [we śnie] ma mnóstwo złota. Wydaje mi się, że byliście na Białej Skale⁷¹ i w Krainie Snów, śniąc o tym wszystkim w krótkim czasie podczas nocy”⁷². [22] Na to wszyscy parsknęli, jakby dusząc się śmiechem, i potępiali moje nieuctwo. Zwróciłem się do Kratona: „Czy tylko ja jeden, żeby zacytować komedię, niczego nie załapałem⁷³ i zinterpretowałem sny nie według Arystandra z Telmessy i Artemidora z Efezu?”. A on na to: „Cicho, Kritiaszu, jeśli zachowasz spokój, wyjawię ci najpiękniejsze tajemnice i to, co się teraz stanie. To nie są sny, lecz prawda, która wydarzy się w miesiącu Mesori”⁷⁴. Kiedy usłyszałem o tym od Kratona i uznałem, że są niespełna rozumu⁷⁵, zaczerwieniłem się i posepny, odszedłem, mając do niego mnóstwo pretensji. Ale ktoś groźny i patrzący jak Tytan⁷⁶, chwyciwszy mnie za szatę, zaczął ją drzeć, podjudzony przez tego starego diabła [Charikenosa], żeby wygłosić mowę.

70 Czyli im więcej długów spleconych zostanie we śnie, tym więcej będzie ich na jawie.

71 *Od.* 24.11–12.

72 Pierwsza część tego zdania jest niejasna – Macleod tłumaczy: „you have reached in your sleep”, Romano: „Mi sembrate veramente degli addormentati”. Oba tłumaczenia są jednak raczej konkluzjami niż przekładami, ponieważ czasownik καταδέξω oznacza obdzieranie ze skóry, w stronie biernej „bycie zmuszonym”.

73 Tak Macleod i Romano, ale *DGE* bardziej dosłownie: „perder la pista, perder el rastro” (stracić wątek).

74 Egipska nazwa miesiąca odpowiadająca mniej więcej naszemu sierpniowi. Niewykluczone, że użycie egipskiego (a zatem wschodniego) terminu ma jeszcze bardziej potęgować absurd sytuacji.

75 Dokładniej: „zdecydowałem o grząskości ich umysłu”.

76 Por. *Icarom.* 23.

[23]

Po dłuższej wymianie zdań na moje nieszczęście dałem się przekonać, żeby pójść do oszustów⁷⁷ i wedle powiedzenia, zaliczyć pechowy dzień. Zapewnił mnie, że wszystko mi wyjaśni. Przekroczyliśmy żelazne bramy i drogi z brązu. Pokonawszy wiele krętych schodów⁷⁸, weszliśmy do złotego domu, jak ten Menelaosa opisany przez Homera. Wszystkiemu się tam przyglądałem, jak ten młodzieniec z wyspy⁷⁹, nie widzę jednak żadnej Heleny, na Zeusa, ale pochylonych i bladych mężczyzn. *Gdy ujrzeli, rozweselili się*⁸⁰ i podeszli z naprzeciwka. Pytali, czy przynieśliśmy jakąś smutną wiadomość. Wydawało się, że modlą się o najgorsze rzeczy i cieszyli się z powodu smutnych wiadomości niczym płaczki⁸¹ w teatrze, szeptali, trzymając głowy blisko siebie. Następnie zapytali mnie: „Ktoś jest i skąd? Gdzie twój gród i ród?”⁸²; „Wyglądasz na dobrego człowieka”. Na co ja: „Nieliczni ludzie są dobrzy, z tego, co widzę wokół. Mam na imię Kritiasz, moje miasto stąd, skąd i wasze”. [24] Zapytali – jak to ludzie z głowami w chmurach – jak mają się sprawy miasta i świata. Odpowiedziałem: „Wszyscy się cieszą i będą szczęśliwi”.

77 To słowo może oznaczać również czarowników/kuglarzy, co dobrze oddaje stosunek Kritiasza do astrologów, których za chwilę spotka.

78 Romano tłumaczy po prostu: „dopo vari giri” („po wielu zakrętach”), tym samym ignoruje zupełnie wspomniane schody. Macleod dla odmiany: „after we had twisted and turned our way up many steps”, próbując oddać zarówno chodzenie po schodach, jak i ideę chodzenia dookoła. Powyższy przekład próbuje pogodzić obie propozycje.

79 Czyli Telemach.

80 Il. 24.320–321.

81 αἰλιντοποιοί – *hapax legomenon*.

82 Od. 1.170. Standardowa epicka formuła pytania o pochodzenie bohatera.

Oni zmarszczyli brwi, zaprzeczając: „Wcale nie. Miasto jest w trudnym położeniu”⁸³. Zgodziłem się z nim i zapytałem: „Ponieważ znajdujecie się wysoko i oglądacie wszystko z góry, spostrzeżliście to bardzo wyraźnie. Ale co ze sprawami dotyczącymi nieba? Czy nie będzie zaćmienia Słońca, a Księżyc będzie się poruszał wertykalnie? Czy Mars będzie w kwadracie Júpitera, a Saturn będzie w opozycji do Słońca? Czy Wenus będzie w koniunkcji z Merkurym i czy poczną hermafrodytów⁸⁴, których tak bardzo lubicie? Czy ześlą gwałtowne deszcze? Czy zasypią ziemię mnóstwem śniegu? Czy sprowadzą grad i zarazę? Czy ześlą śmierć, głód i suszę? Czy zostało opróżnione naczynie z grzmotami? Czy pusty jest zbiornik na błyskawice?”.

[25]

Ale oni jakby już wszystko mieli z góry ustalone, zaczęli pleść swoje ukochane nonsensy: rzeczy ulegną zmianie, zamieszki i nieporządek ogarną miasto, a armia okaże się słabsza od wrogów. Zatrwożyło mnie to i niczym dąb w ogniu zakrzyknąłem przejmująco: „O nasienie diabelskie, nie mówcie już takich rzeczy «ostrząc zęby przeciwko ludziom o lwich sercach, którzy oddychają włócznią i dzidą, i hełmami z białym godłem»”.⁸⁵ Lecz te rzeczy spadną na wasze głowy, bo ojczyznę waszą osłabiecie. Bujając w obłokach, nie spostrzeżliście tego, nie zrozumieliście skomplikowanej astrologii! Jeśli prorocтва i magia was omamiły, podwójna to głupota.

83 Macleod: „the city is pregnant with evil”. Macleod nie notuje, że ten fragment jest cytatem z *Żab* 1423 i oznacza raczej, że miasto jest w trudnej sytuacji. DGE: „pues la ciudad tiene problemas para parir e.e. para tomar una decision”, co chyba też jest nadinterpretacją.

84 DDeor. 15.2. Narodziny hermafrodyty były uważane za zwiastun nieszczęścia.

85 Według Macleoda pastisz *Żab*: w. 815, 1016, 1041.

To wszystko wynalazek kobiet i zabawka staruch,
nade wszystko kobiecemu rozumowi to przystoi!”.

[26]

TRIEFON: I cóż na to odpowiedzieli, drogi Kritiaszu, ci pseudointelektualiści niespełna rozumu?

KRITIASZ: Wszystkiemu zaprzeczyli, zastosowawszy cwane sztuczki. Powiedzieli bowiem: „Przez dziesięć dni będziemy pościli i wyśnimy to, czuwając i śpiwając całonocne pieśni”.

TRIEFON: A co ty im odpowiedziałeś? Powiedzieli przecież coś ważnego i dającego powody do zmartwienia.

KRITIASZ: Bez obaw, nic prostackiego. Odpowiedziałem bardzo pięknie. „Mówią o was mieszkańcy miasta – powiedziałem – ilekroć macie prorocze sny, takie właśnie macie wizje”.

A oni na to, szczerząc zęby w uśmiechu: „Przychodzą do nas [wizje] gdzieś poza łóżkiem”. Na co odpowiedziałem: „Jeśli to jest prawdą, o niebiańscy, nie moglibyście z pewnością przewidzieć przyszłości, lecz przekonani przez sny mówilibyście głupoty o tym, czego nie ma i nie będzie. Ale tego nie rozumiem, że mówicie te bzdury, wierząc snom. I nienawidzicie pięknych rzeczy, czerpicie przyjemność ze złych, nawet nie mając pożytku ze swojej nienawiści. Zatem powstrzymajcie się od tych swoich dziwacznych fantazji, nietrafionych rad i przepowiedni, żeby bóg nie rzucił was kiedyś krukom⁸⁶ z powodu

86 Macleod tłumaczy: „lest God perchance hurl you to perdition”, zapewne interpretując słowo κόραξ jako narzędzie tortur. Romano pisze o pożeraniu przez kruki.

złorzeczenia ojczyźnie i wypowiedania tych
złowieszczych opowieści”.

[27]

Wszyscy oni zgodnie zaczęli mnie gwałtownie
atakować. I jeśli chcesz, i to ci jeszcze powiem,
sprawili, że byłem jak niemy posąg aż do momentu,
kiedy twoje użyteczne gadanie przerwało moje
skamienienie i zmieniło z powrotem w czło-
wieka.

TRIEFON:

Cicho, Kritiaszu, i nie przedłużaj już nonsensów.
Widzisz, jak nabrzmiewa mój brzuch i wyglądam
jaby był w ciąży? Zostałem skrzywdzony twoją
opowieścią niczym ugryzieniem wściekłego psa.
Jeśli nie uspokoisz mnie lekarstwem powodującym
zapomnienie, to wspomnienie tego, zamieszkując
we mnie, poczyni wielkie spustoszenie. Porzuć już
zatem tę opowieść, rozpoczynając modlitwę od
ojca, a na koniec dodaj pieśń z wieloma imionami⁸⁷.
[28] Lecz cóż to, czyż to nie Kleolaos, wielkimi
krokami w pośpiechu wracając, nadchodzi? Nie zawo-
łamy go?

KRITIASZ:

Ależ tak!

TRIEFON:

Kleolaosie, „nie biegnij szybko na nogach i nie
mijaj [nas], ale podejdź, ciesząc się, jeśli może
przynosisz jakąś opowieść?”

KLEOLAOS:

Witajcie obaj, drodzy znajomi.

⁸⁷ Czyli litanie. Przypuszczalnie chodzi o pieśń taką, jaką śpiewa trzech mło-
dzieńców w piecu ognistym Dn 3.52–90.

TRIEFON: Cóż to za pośpiech? Bardzo się zdyszałeś. Czy coś się stało?

KLEOLAOS: Upadła z dawna opiewana duma
Persów
sławne miasto Suza
upadnie też i cała Arabia
pod ręką władcy i [jego] przepotęzną siłą.

[29]

KRITIASZ: To, jak zawsze, niebo nie zaniedbuje dobrych ludzi, lecz wspiera, wiodąc ku lepszemu. My, Triefoncie, odkryliśmy to, co najlepsze. Martwiłem się, co w wypadku śmierci zostawić dzieciom w spadku. Znasz moje ubóstwo, jak i ja twoje. To wystarczy dzieciom – życie autokratora. Bogactwo bowiem nie opuści nas i [żaden] lud nas nie przestraszy.

TRIEFON: Ja też, Kritiaszu, to pozostawię dzieciom w spadku, aby zobaczyły Babilon w ruinie, Egipt podbity, dzieci Persów wiodące życie niewolników, powstrzymane, a nawet zatrzymane, najazdy Scytów. My, odkrywszy w Atenach nieznanego [boga] i w modlitwie z rękami wyciągniętymi do nieba, dziękujemy mu, że okazaliśmy się posłuszni takiej władzy. Pozwólmy, żeby pozostali bredzili, wystarczy o nich powiedzieć: „Hippokleides o to nie dba”⁸⁸.

88 Przysłowie odnotowane u Herodota, Lukiana i w zbiorze przysłów Apos-tolisa.

*Amarantos,
czyli miłosne życie starca*

παρὰ τὴν ἀλλοτρίαν καὶ τὴν ἡμετέραν
 αἰάμαυράς τινος ποταμὸν αὐτοὺς ἐλάτ-
 νει. ἀπὸ τοῦ αἵματος γὰρ τῶν ποταμῶν
 μακροῦ χρόνου αἵμα λεῖα καὶ ἀμαλῆα
 ἵστατο. τὸ γὰρ φέρεται ἐκ τῆς τέχνης τοῦ ποι-
 ᾶν τοὺς ποταμούς. καὶ τὸ ὡς αὐτοὺς
 εἰς τὴν αἰάμαυράν τε μεταλλάσσει. ὃν κεν μα-
 ταίμα.

Utwory
Teodora Prodrumosa
wzorowane na
Lukianie
I

[illegible]

*Amarantos,
czyli miłosne życie starca*

Wydania i tłumaczenia

Theodori Prodromi philosophi Rhodantes et Dosiclis Amorum libri IX. Graece et Latine, interprete GILBERTO GAULMINO MOLINENSI, Parisiis 1625, s. 426–467.

F.J.G. LA PORTE-DU THEIL, *Notice d'un manuscrit de la bibliothèque du Vatican, cote CCCV, parmi les manuscrits Grecs*, «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et d'autres bibliothèques» 8.2 (1810), s. 109–127.

S.G. MERCATI, *Sulle anacreontiche di Teodoro Prodromo*, „RAL” Cl. sc. mor., stor. e filol., s. 5, vol. 28 (1919), s. 426–438, przedruk w: *Collectanea Byzantina*, con introduzione e a cura di A.A. LONGO, prefazione di G. SCHIRÒ, 1–2, Bari 1970, s. 162–164 (wyłącznie wydanie anakreontyka pojawiającego się w tekście).

Obecne tłumaczenie oparte jest na niepublikowanym wydaniu:

T. MIGLIORINI, *Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: introduzione, edizione, traduzione e commenti*, Pisa 2010, s. 83–89 (praca doktorska).

- FILOLAOS: I otóż czekaliśmy na ciebie, Hermoklesie, w Atenach, ja i ten tu Diofantos.
- HERMOKLES: W istocie, wiem, że później przybyłem, niż obiecałem, Filolaosie¹.
- FILOLAOS: I to o wiele, więc mamy prawo oskarżyć cię o to spóźnienie.
- HERMOKLES: Nie mnie, mój drogi, ale raczej ten ogród, który dziś rano stanął mi na drodze i kompletnie skradł moje oczy.
- FILOLAOS: Jej, przyjacielu, mówisz o tym ogrodzie jakby był jakimś łupieżcą², i w ogóle uczniem Hermesa, skoro zdołał wyłupić ci oczy.
- HERMOKLES: Naigrywasz się, a ja przecież wciąż stoję nad strumieniem i muskam narcyz, i hiacynt zrywam.
- FILOLAOS: No proszę, Diofancie, my sądziliśmy, że Hermokles stoi tutaj, podczas gdy on przebywa w towarzystwie Narcyza i Hiacynta³!

1 W zależności od manuskryptu imię jednego z głównych protagonistów dialogu brzmi Filolaos lub Filoleos. Wyczerpującą analizę znaczenia imion użytych w dialogu daje T. Migliorini w MIGLIORINI 2007: 210–211.

2 Ὀξύχειο – „złodziej, łupieżca” – słowem tym określony został Hermes w dialogu Apollona z Hefajstosem (Luc. *DDeor.* 11.2), w którym bogowie dyskutują złodziejskie zapędy nowo narodzonego przyrodniego brata, nawiązując do znanego mitu o kradzieży stada krów należącego do Apollona. Stąd też „uczeń Hermesa” znaczy tyle, co złodziej. Wypowiedź Filolaosa wydaje się też być zbudowana na aluzji do imienia rozmówcy – Hermokles, czyli „sławiący Hermesa”. Użyte w przekładzie słowo „łupieżca” jest próbą oddania gry słów Ὀξύχειο – Ὀξύρῡξας: „łupieżca” – „wyłupić”.

3 Narcyz: bohater mitu, znany z urody młodzieniec; Hiacynt: królewicz spar-tański, ukochany Apollona i Zefira. Słowo, którego używa wcześniej Hermokles w odniesieniu do kwiatów (θιγγάνω – „muskam”), ma też znaczenie erotyczne, co sprawia, że żart Filolaosa jest jeszcze wymowniejszy.

- DIOFANTOS: I cóż w tym dziwnego, Filolaosie, jeśli nawet Hermoklesa tu nie ma⁴, a wydaje się [że jest], skoro wszystko, co jest, istnieje umownie, a nie w rzeczywistości, jeśliśmy nie zapomnieli czegoś z tego, o czym nauczał Demokryt⁵?
- HERMOKLES: Doprawdy, jestem ci, Diofancie, wielce zobowiązany, klnę się na hedonizm⁶, żeś mi tymi słowami przypomniał o Demokrycie, kiedy ja nawet w nocy w bólach rodziłem nie byle jakie kontrargumenty wobec niego. I teraz nie spoczne, zanim nie obalę, jeśli to będzie możliwe, jego paplaniny.
- FILOLAOS: Paplaniną są dla ciebie słowa Demokryta, Hermoklesiku?
- HERMOKLES: Tak, na Zeusa, i nie inaczej!
- DIOFANTOS: A zatem śpiesz się wyjaśnić nam, dlaczego te sprawy wydają ci się nonsensem?
- HERMOKLES: Śpieszę więc.
- FILOLAOS: Tylko mów krótko, na Epikura; a nie jak wczoraj u Aristokratesa, wtrącając ciągle do przemowy

4 Μη ὄν – nawiązanie do filozofii Parmenidesa (τὸ μὴ ὄν, czyli definicja niebytu), za którą w tym względzie podążał Demokryt.

5 Teoria postrzegania Demokryta zakładała, że wrażenia zmysłowe są subiektywne i jedyną prawdziwą wiedza pochodzi z rozumowego postrzegania atomów, które są zbyt małe, żeby można było je zobaczyć. Stąd też koncepcja obrazów (*eidola*), którymi Demokryt wyjaśniał percepcję zmysłową. Na temat filozofii Demokryta i atomizmu zob. TAYLOR 1999: 157–234; na temat postrzegania rzeczy i Demokryta szczególnie 203–222.

6 Dosł. „na przyjemność”; w tym miejscu tekst wyraźnie odwołuje się do doktryny epikurejskiej, dlatego pozostawiamy w przekładzie termin bezpośrednio kojarzony z omawianą dalej filozofią.

te hedonizmy i automatyzmy⁷, kiedy już
zwymiotowawszy, razem z tym swoim hedonizmem
opuściłeś sympozjon.

HERMOKLES: Zawsze byłeś gburem i krytykantem, mój drogi, a ja
przecież umiem tak przemawiać, że moje wywody
zwięźlejsze są niż te twoje atomy⁸.

FILOLAOS: Zaczynj więc w końcu, może być powoli.

HERMOKLES: Wszedłem rankiem do ogrodu, żeby pospacerować...

FILOLAOS: Ale już nie wspomnisz o rabatkach?

HERMOKLES: I zerwałem oczyma lilię, tak białą...

FILOLAOS: Do wieczora nie przejdiesz poza żywopłot?

HERMOKLES: I ujrzałem ustami jabłko, tak słodkie...

FILOLAOS: Zdaje mi się, Hermoklesie, że nie zdołasz dzisiaj
porzucić potoku i gałązki mirtowej.

HERMOKLES: Dałem to też do zrozumienia tym, którzy byli ze mną –
a był tam Charmippos z Megary i Diodor z Samos
i inna [w ogóle] biesiada Stoi i Akademii – i doprawdy,
gdy zapytałem, czy słodkie jest jabłko i biała jest lilia,
a w odpowiedzi usłyszałem: „A jakże, Hermoklesie”,
podziwiałem Epikura, bo poznał, a zarazem ustanowił,
że dobrem każdego jest przyjemność; a ponieważ

7 Dostł. „przyjemności i automaty” – tu znów użyte jako *pars pro toto* omawia-
nej doktryny filozoficznej: epikurejczycy byli nazywani *automatistoi* (zob. np. Teo-
fanos Wyznawca, *Chronographia* 426.11–13).

8 Podstawowe cechy atomów to ich bardzo mały rozmiar, ale też szybkość,
tutaj βραχύτητα odnosić się może do obu tych właściwości.

nie mogłem wyśmiać Demokryta z powodu jego małosłkowego potraktowania przyczyn tak, jak by należało, zbadalem, czy jego śmiech mógłby być mi jakoś użyteczny, tak abym mógł śmiać się przez całe życie z tych praw, próżni i atomów⁹.

DIOFANTES: Doprawdy, jeśli nie przestaniesz śmiać się z Demokryta tym, co Demokrytowe, w niedługim czasie będziesz płakał tym, co Heraklitowe¹⁰, nad sobą samym: bo chociaż najpierw zapowiedziałeś, że będziesz obalał tezy Demokryta, potem zignorowałeś zapowiedź i ciskałeś, jak gradem, całą śnieżycę żartów z filozofa.

HERMOKLES: Lecz jeśli tylko nie bylibyście tak rozgniewani, sądzę, że z dużą łatwością przekonałbym was, żebyście uznali pierwszeństwo Epikura, porzuciwszy Demokryta.

FILOLAOS: Nie mógłbyś, mój drogi, wyciosać mi tu z góry na dół całego Athos¹¹.

HERMOKLES: O Zeusie cudotwórcu, a kimże jest ten człowiek, który tak szybko zbliża się do nas? Czyż to nie Ateńczyk Amarantos?

9 Τὰς ἀρχάς – „przyczyny (pierwsze zasady)”, τὰ κενά – „próżnia” i τὰς ἀτόμους – „atomy”, stanowią streszczenie filozofii Demokryta, opisane tymi samymi słowami w żywocie filozofa u Diogenesa Laertiosa, *Vitae philosophorum* 9.44.1–2: Δοκεῖ δ' αὐτῷ τάδε· ἀρχάς εἶναι τῶν ὅλων ἀτόμους καὶ κενόν.

10 Śmiech Demokryta i płacz Heraklita są powracającymi motywami u Pro-dromosa, zob. np. *Na tych, którzy skarżą się na Przeznaczenie*, w. 141–142, ed. Zagklas.

11 Filolaos najprawdopodobniej nawiązuje do historii opisaną przez Plutarcha w *Żywocie Aleksandra* (rozdz. 72) o tym, jak po śmierci Hefajstiona król chciał uhonorować go w sposób przekraczający wszelką miarę i wezwał rzeźbiarza Stasikratesa, który kiedyś wcześniej proponował Aleksandrowi wykucie jego posągu z góry Athos. Mimo całej swej ekstrawagancji Aleksander odrzucił ten projekt.

- FILOLAOS: On sam, na Mojry, i powinniśmy przekazać nasz spór tak znakomitemu sędziemu. Witaj, najdroższy Amarantosie! Jakże rozsądzisz nam, mnie i temu tu Hermoklesowi, kontrowersje na temat zasady działania wszechświata. Od dawna wiesz, że ja jestem wyznawcą Demokryta, a Hermokles wyznawcą Epikura.
- AMARANTOS: Ale, panowie, zostawmy teraz filozofię i dialektykę. Ja wam opowiem rzecz zarówno przyjemną, jak i zabawną i w ten sposób będziemy mogli uhonorować tak wyznawcę Epikura przyjemnością, jak wyznawców Demokryta śmiechem.
- DIOFANTOS: Na Zeusa, Amarantosie, nie łatwo mi to przyjdzie; skoro już Hermokles tak obficie na nas splunął¹², to miałby teraz pójść do domu bez odpowiedzi z naszej strony?
- AMARANTOS: Wszystko w swoim czasie, Diofancie. Teraz, klę się na przyjaźń, siądźmy pod tantym platanem, ja będę opowiadał, a wy posłuchajcie: bo jeśli nie okażecie litości i nie pozwolicie mi opowiadać, zaraz pękne, bo nie mogę dłużej ukrywać ani tego niepowstrzymanego śmiechu, ani rzeczy, które widziałem na uczcie w domu Stratoklesa.
- HERMOKLES: Mówisz o tym baranim łbie, osiemdziesięcioletnim Stratoklesie?
- AMARANTOS: Nie o kim innym, Hermoklesie.

12 Dosł. „nakichał na nas”, a nawet „nasmarkał”. Sformułowanie to – μυκτηῖρα καταχέας – może oznaczać zniewagę, sarkazm lub kpinę; Prodrornos używa go również gdzie indziej, por. KUCHARSKI – MARCINIAK 2017: 45, przyp. 2.

- HERMOKLES: A z jakiej to okazji cię gościł?
- AMARANTOS: Pięknych zaślubin, mój miły.
- FILOLAOS: A wydawał swoją córkę czy wnuczkę?
- AMARANTOS: Nie, o Filolaosie; i ja tak myślałem, zanim na własne oczy tego nie zobaczyłem. Nie tak to wyglądało: dla siebie samego brał żonę.
- FILOLAOS: Co za nowina! Stratokles jeszcze panem młodym? Ten Japet¹³, starzec potrójny i wapniak¹⁴? Stara maruda pozbył się siwizny, zmarszczek i worów pod oczami?
- AMARANTOS: Nie, ale ufarbował włosy i splótł je, zakręciwszy na świeczkach, upudrował różem policzki, jak tylko mógł, udawał młodzieniaszka.
- FILOLAOS: Pani Temido, co za kpina! Taki stary człowiek i filozof, a udaje i nakłada maski, jak w teatrze, i jak co nędzniejsze hetery różem zastępuje filozoficzną bladeść i przed lustrem trefi siwiznę.
- AMARANTOS: No właśnie, a jeślibym wymieniał dalej, dobrze wiem, że jeszcze bardziej byście się śmiali.
- FILOLAOS: Nie rób tego, Amarantosie! Ale, skoro obecny byłeś przy tych zaślubinach, wróć do początku i zacznij opowieść od wstępu: tobie łatwiej będzie opowiadać, a nam się ubawić.

13 Japet był jednym z najstarszych tytanów, porównywanie do niego jest standardową starożytną i bizantyńską obelgą wskazującą na podeszły wiek obrażanego.

14 Κορυζών to „ktoś, komu cieknie z nosa”, co – w przeciwieństwie do konotacji języka polskiego – oznacza osobę starą lub, przenośnie, głupią; w przekładzie oddajemy przez równie kolokwialne „wapniak”.

- AMARANTOS: Z radością dam się przekonać, mój druhu, kiedy prosisz, by zacząć od początku opowieść: a dlaczego ty tak bardzo się śmiejesz, skoro jeszcze nic nie zostało powiedziane?
- FILOLAOS: Na Zeusa, bo wyobraziłem sobie, jak Japet zamierzał doprowadzić do pożycia z panną młodą, jak figluje, śmiejąc się sardonicznie, i jak przyciąga ją, kiedy ta się wstydzi i odmawia pocałunku.
- AMARANTOS: Śmiej się więc i z tego; a teraz nie przeszkadzaj w opowiadaniu.
- FILOLAOS: Mów, Amarantosie, będę siedział jak niemy słuchacz przez resztę twojej opowieści i nie będzie można mnie odróżnić od słuchającego posągu.
- AMARANTOS: Zwyczajne są mi sprawy dotyczące tego starożenca, panowie, ponieważ jestem [jego] przyjacielem i całkiem bliskim krewnym, i zresztą nie bez przyjemności oddaję się słuchaniu jego rozważań na tematy filozoficzne. Poza tym człowiek ten wydał mi się godny podziwu, zwłaszcza kiedy zdarzyło mu się szczegółowo analizować filozofię etyczną dotyczącą rozwagi, nazywając małżeństwo więzieniem i nierozzerwalnym węzłem i przeszkodą do rozważań ontologicznych, mówiąc: „Obym mógł, o dzieci, odrzucić to brzemię”, wskazując na ciało, „żebym mógł całkowicie poświęcić się ontologii. I po cóż na więzy nakładać więzy i do więzienia dodawać więzienie?”. Do tego, żarliwie atakując ród niewieści, nazywając je [kobiety] krewnymi kobry i plemieniem żmijowym¹⁵, wspominając przykłady

15 Por. np. Mt 12.34: γεννήματα ἐχιδνῶν.

Klitajmestry i Heleny oraz czego doświadczył z powodu Fedry Hipolit, Bellerofont z powodu Anteia i ogólnie rzecz biorąc, jak kobiety stanowiły przedmiot dramatów i poezji¹⁶. I tak bardzo był wiarygodny, przedstawiając te rozważania, że sam mu uwierzyłem i od tego momentu zacząłem krzywo patrzeć na matkę i siostry. Tak więc mówił i wykrzykiwał: „Szkodzisz mi, Kloto, boś jeszcze nie przecięła nici ani nie oddałaś mnie Ajakosowi, ani nie wysłałaś do Hadesa, lecz pozostawiając mnie na ziemi jako bezsensowny balast, jakbyś go strzegła dla drugiego życia. Za jakie grzechy, o bogowie, jeszcze w ciele będę pogrzebany i jako jedyny ze wszystkich nie zdołam osiągnąć tamtej wolności”.

Tak więc mówił; a my podziwialiśmy go, gratulowaliśmy mu i nazywaliśmy go prawdziwie błogosławionym, spijając nauczanie z jego ust¹⁷ – bo był to mąż niezwykle wymowny – i uwierzyliśmy w tę ideę; broda zwisała mu bowiem aż do kolan i włos miał wygolony, brew uniesioną, a ochra otaczała jego oblicze i ogólnie mówiąc, jego wygląd mówił sam za siebie i nawet tym, którzy go nie znali, obwieszczał filozofa. Ale wczorajszy dzień, kochany, położył kres przedstawieniu i prawda wyszła na jaw. Ja wtedy akurat siedziałem w pokoju na piętrze w moim domu, a frontowe okna miałem pootwierane, te wychodzące na ulicę. Właśnie czytałem *Aksiochosa*, jedno z pism Platonowych¹⁸, i najpierw oczerniałem człowieka z powodu tego, że

16 Powszechnie znane z mitologii przykłady nieszczęść sprowadzanych na Greków za sprawą kobiet.

17 Dosł. „uzależniając niejako uszy od jego nauczania”.

18 Jest to dialog przekazany w *Corpus Platonicum*, zob. Pl. *Spuria* 364–372. Sformułowanie użyte przez Prodromosa: τὸν παρὰ Πλάτωνι Αἰσχίον sugeruje, że nie uważał on dialogu za oryginalny tekst ateńskiego filozofa.

tak małostkowo i niegodnie bał się śmierci i zupełnie nie po męsku drżał ze strachu przed końcem. A później podziwiałem, jak nabrał odwagi do tych samych rzeczy i szczególnie byłem pod wrażeniem Sokratesa, który argumentował w sposób tak przekonujący i niepodważalny.

I kiedy tak szczegółowo roztrząsam te sprawy w swoim umyśle, widzę nagle, jak pewni domownicy Stratoklesa biegną szybko razem z notariuszem Chajremonem. Chajremon był wyraźnie zasmucony i bardzo jęczał; bo wydawało się, że nie wiedział, do czego został wezwany. Przypuszczał, jak sędzę, że żeby napisać testament i z tego powodu idąc jakoby do tego, który ma umrzeć, odgrywał rolę żałobnika i zaniepokoił mnie ten widok. A podejrzewając to, co i Chajremon, powiedziałem: „Jak widać, Kloto wysłuchiwała modlitw Stratoklesa i przecięła jego nić” i jednocześnie płacząc wielce: „Ach, co za strata”, podeszedłem do nich i zapytałem domownika, co się dzieje z filozofem i z jakiego powodu prowadzi notariusza. A ten, kiedy zobaczył, jak jestem poruszony i że mam na twarzy wypisane błędne przekonanie, rzekł cicho, nachyliwszy mi się do ucha: „Komu innemu bym nic nie powiedział, ale przed tobą nie będę ukrywał sekretu”. „Mów – ja na to – na Charyty, Hermonidesku”. I ten: „Mój pan świętuje dziś zaślubiny”. „A czyje – mówię – wnuka Agamenesa?”, bo wiedziałem, że jest on pięknym kawalerem. „Agamenesa?” – zapytał, jednocześnie hamując się i lekko uśmiechając. A kiedy nalegałem na dalszą rozmowę, on rzekł: „Nie musisz wyciągać ode mnie tego, o czym oczy doniosą ci jak nigdy wcześniej” i poprosił, żebyśmy poszli jak najszybciej – bo moje pytania zajmują nieco czasu – i przekonany poszedłem za śpieszącym się Hermonidesem.

I kiedy przyszliśmy i przekroczyliśmy drzwi domu Stratoklesa i gdy weszliśmy do pokoju, jak mógłbym ci opowiedzieć, przyjacielu, co było w środku? Ten piękny pan młody siedział, cały udekorowany złotem i ślubnymi chustami, co, w tym zestawieniu, sprawiało, że wyglądał jeszcze brzydziej, kiedy patrzyło się na niego całego w błyskotkach. Policzki w bruzdach zmarszczek i na wypukłościach były pomalowane zielonkawym różem, natomiast w zagłębieniach zachowały po większej części dawną błądź, ponieważ kolor nie utrzymał się wszędzie ze względu na opuchliznę skóry, która nie przyjmowała barwnika, co dawało komiczną mieszankę błądź z czerwienią. Włosy miał zakręcone i czerwone; brodę po większej części miał przyciętą na półokrągło i rzęsy węglem uczernione, co niegodne było filozofa uprawiającego sylogizmy: bo z oczu ciekła mu czarna, płynna wydzielina, więc szachrajstwo w niedługim czasie zostało ujawnione.

A ja, na Przyjaźń, wcale nie mogłem rozpoznać tego męża i wodziłem oczami dookoła po rzeczach i rozglądałem się po domu, czy gdzieś nie mógłbym dostrzec nauczyciela, a ten umknął mej uwadze, chociaż był tak blisko. Bo gdzieżbym mógł rozpoznać siwego, brodatego starca o włosach długich i prostych, gdy ten zupełnie zgolił brodę, zafarbował na blond i utrefił włosy, i którego miałem wtedy za błazna, jednego z tych, którzy za opłatą przychodzą jakby na uczty i uzyskawszy obola czy dwa, sprzedają samych siebie? I byłbym zaraz zapytał tych, którzy stali obok, skąd wzięli tego mima, gdyby on sam nie uprzedził pytania i, ponieważ ta sprawa ośmieszyłaby go, zwrócił się do [mnie] prześmiesznym, cienkim i piskliwym głosem:

„W porę przyszedłeś” – powiedział, potraktowawszy mnie jak przyjaciela: wczoraj bowiem, wierząc brodzie, wspominał o dziecku, nazywał mnie chłopcem i zwracał się jak do syna, a dzisiaj razem z brodą obcięte zostały słowa i teraz rówieśnik, brat i przyjaciel zamiast tych dostojnych i właściwych starszemu określeń.

I kiedy tak do mnie powiedział, zwrócił się do notariusza i kazał mu jako prawdziwe zapisać to wszystko, co mu się zdawało, mówiąc: „Wspominaj często o zięciu”, udał się do panny młodej, aby sprawdzić, czy zakończono już pracę przy sukni; usiadł i zmierzyszy wzrokiem kobietę, przyjrzał się dokładnie jej twarzy i oskarżył druheny, że niewystarczająco pięknie umalowały jej brwi, sam zabrał się za ponowne malowanie, zażądawszy barwidła; dalej palcami prowadził badanie aż do podbródka i poukładał porządnie naszyjniki.

A Chajremon sam też usiadł na jakimś lichym krzeselku, w międzyczasie zajmując się posagiem i zalotnikami i często wplatając w tekst przemowy słowo „zięć”. A kiedy przestał obrażać papier, ten, który był jednocześnie družbą¹⁹ i panem młodym, wyszedł z gynajkejonu i Chajremon przeczytał tekst wobec zgromadzonych. A każdy z obecnych ukrywał twarz i śmiał się w himation²⁰. Ale przestało

19 Ὁ νυμφαγωγός – dosł. „prowadzący pannę młodą”; jest to funkcja, którą Hezychiusz opisuje następująco: νυμφαγωγός· ὁ μετερχόμενος ἐτέρῳ νύμφην καὶ ἄγων ἐκ τοῦ πατρὸς οἰκίας, ὃ πρότερον γεγαμηκότεν οὐκ ἔστι μετελθεῖν – „družba: ten, który towarzyszy pannie młodej z jednej strony i prowadzi ją z domu ojca, jako że biorącemu ją za żonę nie wolno wcześniej [jej] towarzyszyć” (Hesychius, *Lexicon*, s.v., s. 712). Stratokles z racji wieku samowolnie odgrywa obie, z definicji wykluczające się, role.

20 Oryg. „śmiał się pod himationem”; interpretacja tego sformułowania wydaje się najbliższa polskiemu wyrażeniu „śmiać się w kułak”, stąd decyzja o zastosowaniu w przekładzie analogicznej składni przyimkowej.

mi być do śmiechu, na Temidę, gdy spostrzegłem Stratoklesa, który, jak tylko słyszał „zięć”, pełen był entuzjazmu i ekscytacji dla tego słowa, niemalże wstając, aby pocałować rękę notariusza. I ledwo ten skończył czytać, pan młody, mówiąc: „Dlaczego jeszcze zwlekamy i nie wychodzimy do kościoła?”, kazał wszystkim wstać i poszliśmy do świątyni Izydy, a z drugiej strony poszła panna młoda ze stosowną procesją i oczy wszystkich natychmiast na nią się zwróciły: bo dziewczyna odznaczała się urodą niemożliwą do opisania, którą sztuka domalowała naturze tak, że i Stratokles nie ukrył lekkiej zazdrości z tego powodu.

HERMOKLES: Niech będzie; ale kim jest i z jakiego rodzaju pochodzi ta dziewczyna, o Amarantosie, która została wydana za tego starucha?

AMARANTOS: To córka Antikleusa ogrodnika, o Hermoklesie, niezwykle urodziwa, na Zeusa, natomiast z powodu biedy i braku środków do życia została zmuszona do małżeństwa.

HERMOKLES: Na Heraklesa, Amarantosie, to fatalne. Wszystko jest niewolnikiem bogactwa, wszystko pod jarzmem złota. Również piękno, wolne z natury, jest na sprzedaż. Mój śmiech zamienia się w łzy, kiedy pomyślę, jak ta kobieta zniesie te jego straszliwe uściski, jak będzie znosić bezwstydną pocałunki, jak, o nieszczęsna, będzie wycierać smarki z nosa. O ileż lepiej byłoby dla niej zajmować się ogrodem ojca, będąc biedną wśród hiacyntów, głodną pośród jagód mirtu, śpiewając ze słowikami, śpiąc przy strumykach i na polach mirtowych niż jeść wśród złotego gówna i dzielić łożę ze srebrnym plugastwem.

AMARANTOS:

Tak to właśnie wygląda, Hermoklesie. Wtedy, po tym jak zakończyły się sprawy dotyczące tej ceremonii, wyszliśmy ze świątyni, w procesji z nowożeńcami, jak to jest w zwyczaju. A Myrilla – bo tak nazywała się panna młoda – szła wyraźnie smutna i zrozpaczona, tak że mogłoby się zdawać, że nie wydano jej za mąż, ale na śmierć; natomiast ten Japet Stratokles zamienił siebie w zupełną pannę młodą, podnosząc brwi, prostując kark, na chwilę otwarszy powieki i składając razem usta w dzióbek. Z góry wianuszek okalający mu łysinę zakreślał księżyc w pełni, tak że nie mogliśmy powstrzymać się przed śmianiem się z niego, lecz rozszedłszy się po kątach, daliśmy ujścia emocjom i parskaliśmy śmiechem. Jakoś w tym momencie przyszło mi zacytować historię o zaślubinach Afrodyty i Hefajstosa: „Tak więc – powiedział gramatyk Dionizjos, który siedł po mojej lewej stronie – pewnie i tu nie zabraknie Anchizesów i Aresów”²¹.

O tym rozmawialiśmy w drodze do domu weselnego i nowożeńcy zniknęli w portyku, a my byliśmy przy stole zastawionym w sposób odświętny i zabraliśmy się za jedzenie, które w dużych ilościach i bardzo różnorodne leżało przed nami. Piliśmy najlepsze z win, wyspiarskie i lądowe, a liczne puchary ze złota i srebra zdobne w szmaragdy i szafiry mówiły otwarcie o poziomiu bankietu. A ten pan młody trzy raz starszy od kruka²², ilekroć sięgał

21 Aluzja do niefortunnego związku pięknej bogini miłości z kulawym bogiem ognia, gdzie pod względem braku małżeńskiej wierności Afrodyta mogła rywalizować z Zeusem. Jej głównym, boskim kochankiem miał być Ares, z Trojańczykiem Anchizesem miała natomiast syna Eneasza, bohatera Wergiliuszowej *Eneidy*.

22 Dosł. „trzy razy tak stary, jak kruk”. U Plutarcha czytamy, że Hezjod obliczał wiek zwierząt i postaci mitologicznych w następujący sposób: wrona żyje tyle, co dziewięć pokoleń ludzkich, jeleni cztery razy tyle, co wrona, a kruk trzy razy tyle, co jeleni. Dalej pojawiają się feniks i nimfy, które żyją odpowiednio dłużej

po kieliszek, nie wcześniej połknął wino, zanim, na Priapa, nie pocałował trzy razy dziewczyny. W tym czasie Arystobul z Megary, nachyliwszy mi się do ucha, rzekł: „Czy nie widzisz, Amarantosie, jak pan młody zaczerwienił się na twarzy?”. „Tak, na satyrzy ogon – ja na to – ale nie wiem, jak róż do policzków mógł Aristobulosowi przypominać rumieniec wstydu”; a ten zaśmiał się na to gromko, wstał i opuścił bankiet. Zrobił się z tego wielki rumor i wszyscy na mnie spojrzeli z wyrzutem, podejrzewając, że coś śmiesznego, co powiedziałem o panu młodym, spowodowało, że Aristobulos wyszedł.

I może zdołałbym na nieszczęście przemycić ten róż w przemowie, gdyby nie to, że Dionizjos gramatyk wstał natychmiast z krzesła i wyciągając zza pazuchy zwój, odczytał epitalamion. Pieśń ta była jakąś taką elegią²³:

Bądźcie pozdrowione, wielokolorowe piernaty
wspaniale zaślubionej młodzieży, /
Stratoklesa i Myryllineczki. //

Bądźcie pozdrowione, zaślubiny i łożo małżeńskie
krzepkiej pary młodej; /
Bądźcie pozdrowione, weselne przygotowania
i ślubne komnaty //

Ani ciebie, Aresie, niszczycielu miast, ani ciebie,
potężna Afrodyto, /
Wspaniały pan młody i święta pani młoda //

Nie zlekli się, przy tak wdzięcznych posturach
i dobrych obliczach /
Panie młody, jakież jesteś dobry, jakież piękny, //

Blondwłosy, rumiany, czarnobrewy, z czupryną
niczym kiść winogron, /
I ty, panno młoda, bądźże pozdrowiona, dobrze
urodzona. //

(zob. Plu. *De defectu oraculorum* 11). Kruk byłby zatem najdłużej żyjącym spośród istot znanych i dlatego porównanie do niego zawsze oznacza podeszlą starość.

23 Miarań greckiego wiersza jest klasyczny i poprawny dystych elegijny.

Radujcie się! A ja wam zaśpiewam piosenkę weselną, /
Tę kilkuwierszową lakońską latorośl²⁴. //

To powiedział i uświetnił bankiet. A Stratokles powiedział: „Obyż odwdzińczył ci się za miłość bóg Przyjaźni, Dionizjuszu, najlepszy z rówieśników”; a my o mało co nie zadławił się śmiechem z powodu tego rówieśnika. Na co ten: „Nic w tym dziwnego, Stratoklesie, że spełnimy to, co przystoi przyjaciółom, skoro uprawiamy przyjaźń”; i jednocześnie usiadłszy, zjadł sezamka, a kiedy Dionizjos zatańczył, zatańczyły i kielichy.

I pan młody powiedział: „Wcześniej, o mężowie, nie mogłem zrozumieć, jak niektórzy ludzie, i to nie tylko niewykształceni, ale już i mający udział w wiedzy i zaangażowani w nauki, kiedy się zestarzeli, nie uważali małżeństwa za nic dobrego i nie wiedzieli, że niszczą ustrój i rujną dziedziczenie²⁵. Ale gdyby ktoś spróbował kiedyś coś z tego zbadać, natychmiast przywołałby Empedoklesa i jego Waśnie, imputując, że tym samym są co do pochodzenia i nie wahają się wygadywać głupstw, że Waśń tworzy możliwy do poznania świat, a z kolei małżeństwo jest rodzajem Miłości, nie należałoby więc się żenić. A co za tym idzie, na małżeństwo, sylogizmują²⁶; nie zdawali sobie bowiem sprawy, że Waśń jest sama w sobie

24 Całe epitalamion wraz z osobą wygłaszającego je gramatyka jest nawiązaniem do *Uczty* Lukiana, która stanowi satyrę na filozofię, nie bez powodu przywołaną w miejscu, gdzie kpina z filozofa Stratoklesa przybiera na sile, a absurdalność sytuacji zdaje się sięgać zenitu. U Lukiana epitalamion odczytuje gramatyk Histiasz i kończy je dystychem zawierającym niemal dokładnie powtórzone przez Prodro-mosa sformułowania (ὅμιν Θαλαμῆϊον ὕμνον ἀσόμεθα / ὅμμιν θαλαμῆϊον ὕμνον αἰεῖδω).

25 Zob. Pl. *Nom.* 720e–721a.

26 Teoria Waśni (Νεῖκος) i Miłości (Φιλία) u Empedoklesa zob. Empedokles, F 17.

jakąś formą Miłości, oddzielającą elementy poprzez wprowadzenie jakości, sprawiającą, że wszyscy są sobie nawzajem przyjaciółmi i tworzącą między nimi niejakię małżeństwo. I mógłby ktoś zapytać ich: „Jakie zatem drzewo, o ludzie, nazywacie doskonałym?”. „To, które rodzi podobne do siebie”, odpowiadają; a nie wstydzą się pozostawiać człowieka niedoskonałym i nie odmawiać tego samego laurowi czy mircie? Ach, co za ignorancja, że nie mogą tego wiedzieć, że przez małżeństwo śmiertelny jest jakoś uniesmiertelniany, zachowany przez potomstwo; niech więc sobie będą niedoskonali i bezzenni!

„Masz słuszność, na Małżeństwo – odparłem – o nauczycielu. Mnie jednak, nie wiem czemu, ta rzecz zdaje się bliską więzienia i nierozzerwalnych kajdan” – nawiązałem do tych innych spraw, o których jeszcze wczoraj z brodą rozprawiał – i: „Żadna mowa nigdy mnie nie przekona, że małżeństwo nie jest przeszkodą dla filozofii, co dotyczy się tego ciała, które uniemożliwia otwarcie drzwi do prawdy, czego nauczyłem się od Platona²⁷”. On na to: „Milcz o Platonie, który nie gardził męską miłością”. Ja na to: „Lecz należałoby przyjąć, o nauczycielu, że kobiety są zdradzieckie. Czyż nie znasz Helen i Klitajmestr?”. „Lecz nie same Klitajmestry, ale i Penelopy znasz z eposu” – rzekł. „A gdzie postawisz Hezjoda?” – powiedziałem. „Zło im – powiadał – posłę miast ognia ku wielkiej ich wszystkich radości, zło, które kochać potrafią w serca swojego skrytości”²⁸. „Stąd świadkiem –

27 Aluzja do Platońskiego przeciwstawienia ciała idei, zob. np. Pl. *Gorg.* 493a; również koncepcja „drzwi prawdy” – θύρα τῆς ἀληθείας – kojarzona była z Platonem, zob. Proklus, *In Platonis Alcibiadem* 1.281.9.

28 Hes. *Op.* 57–58 (tłum. za W. Steffer); fragment dotyczy zesłania ludziom Pandory.

na to on – skoro poeta deklaruje, że jest to dla wszystkich radosny pożytek, to małżeństwo jest dla wszystkich konieczne, czy to marność, czy nie”.

Gdy to się działo, wstał komik Chajrefon i rzekł: „Wystarczy nam tego, ja teraz coś z muzy Anakreonta jako część obchodów wesela zaśpiewam przy święcie”. I wyrecytował²⁹:

Bogin władczyni, Kyprido,
Himerosie, siło śmiertelnych
Gamosie, strażniku żywota,
Pieśń układam na waszą chwałę,
Oddaję wam honor w wierszach,
Himerosie, Gamosie, Pafijko
Spójrz na dziewczynę, spójrz, chłopcze:
Obudź się, niech ci nie ucieknie polna przepiórka.
Stratoklesie, przyjacielu Kytheryjki,
Stratoklesie, mężu Myrilli,
Patrz na ukochaną kobietę,
Nastrosz się, kwitnij i lśnij;
Róża jest panią kwiatów,
Róża wśród dziewcząt Myrilla.
Helios oświeca twoje łóżę;
Niech ci się cyprys urodzi w ogrodzie³⁰.

Wobec tych słów Stratokles całkiem się zagubił i jakby rozpalony na duszy i nie mogąc w czystości doczekać zachodu słońca, wstał bardzo szybko i pobiegł do małżeńskiej komnaty, zupełnie nic do nikogo nie powiedziawszy. I tak zakończyło nam się spotkanie.

FILOLAOS:

Ależ, o bogowie, niech nam w życiu nie brakuje takich bankietów, skoro dobry Amarantos w nich uczestniczy, żeby mógł nimi nacieszyć swe oczy i nam w opowieściach przekazywać taki rarytas.

29 Dokładną analizę metryczną wraz ze zmianami, jakie zaszły w tej mierze wierszowej, daje MIGLIORINI 2007: 242.

30 Ostatni wers anakreontyku może sugerować życzenia szybkiego wdowieństwa dla młodej Myrilli, jako że cyprys był drzewem, które sadzono na grobach.

Nieuk
albo samozwańczy
gramatyk

πραξιαλγος κωμική· ἡ γὰρ ῥητι-
αία μαυροσμίχουσε πολλὰ τ' αὐτὸν ἐλατ-
ν· αἰρηνομίαν· γεωμετρίαν· σφαιρω-
μακροῦ χρόνου αἰμαλεία καὶ ἀμαθία
νόστο· τὸ ὡς φέρεται τὴν τούτου μα-
θηδασκαλοῦσιν ἡγήσας· καὶ τὸ ὡσπου-
καὶ τὴν αἰδομένην ἀπελάσας· οὐκ ἐν μα-
τάμα·

Utwory
Teodora Prodrmosa
wzorowane na
Lukianie
II



εργων· καὶ εἰς αὐτὸς ὁ δὲ μὲν καὶ τὰ τ'
ος· μὴ δὲ ποτε ἐν ταῖς τῶν καὶ τῶν καὶ
ῶ· ἀλλ' ἂν αὐτὸς ὁ δὲ μὲν καὶ τὰ τ'
μείλιτο δὲ καὶ τὸς συντηρησάτω·
ταῖς ἀρχαῖς αἰσ· ὑποδαμνέτω τὸν φῶ·
ἀπατολῆς· νικηφόρον δὲ καὶ λῆον
αὐτὸν τὸν νικηφόρον· τὸν δὲ τὸς καὶ τῶν
αὐτὸν τὸν φῶ· τὸν δὲ τὸς καὶ τῶν
ἰλκὸς ἀρεῖας· μαρτυρῶν τὸν ἀργυρὸν
· τὸς ὡς γὰρ δὲ τὸν φῶ· ὅς ἐστιν ὡς
μαρτυρῶν τὸν φῶ· ἐπὶ δὲ καὶ τῶν
μητι· μητὰρ δὲ τὸν φῶ·

Nieuk albo samozwańczy gramatyk (Amathes)

Wydania i tłumaczenia

- J. IRIARTE, *Regiae Bibliothecae Matritensis*, I (et unicum), Matriti 1769, s. 388–391.
- J. CRAMER, *Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, descripsit J.A. CRAMER, 1–4, Oxonii 1835–1837 (reprint: Amsterdam 1963), vol. 3, s. 222–227.
- G. PODESTÀ, *Le satire lucianesche di Teodoro Prodromo*, „Aevum” 19 (1945), s. 242–250.
- R. ROMANO, *La satira bizantina dei secoli XI–XV. Il patriota, Caridemo, Timarione, Cristoforo di Mitilene, Michele Psello, Teodoro Prodromo, Carmi ptocoprodroomici, Michele Haplucheir, Giovanni Catrara, Mazaris, La messa del glabro, Sinassario del venerabile asino*, Torino 1999, s. 299–309 (reprodukcja tekstu Podestà).

Obecne tłumaczenie oparte jest na niepublikowanym wydaniu:

- T. MIGLIORINI, *Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: introduzione, edizione, traduzione e commenti*, Pisa 2010, s. 29–34 (praca doktorska).

Gdyby¹ ktoś zapytał aulecistę Marsjasza²: „Drogi Marsjaszu, czy powiedziałabyś, że jesteś świetny w grze na aulosie?”, ten odpowiedziałby: „Oczywiście, człowieku, przecież nawet z Apollonem kiedyś stoczyłem bój w tej sztuce”. „Wiem o tym – rzekłby – Marsjaszu, że na polu muzyki szedłeś z Długowłosym³ w zawody i że Muzy po wysłuchaniu was obu bogu przyznały zwycięstwo. Słyszałem też dalszą część tej historii, o laniu, jakie ci spuścił Apollon, i że z krwi, która z ciebie uszła, powstała rzeka, która od ciebie została nazwana⁴. Więc jeśli ta opowieść nie jest niczym innym jak tylko poetycką przechwałką, weź no mi tu zaraz aulos i zaprezentuj (co potrafisz)”. I w tej samej chwili włożyłby mu w ręce instrument, czy zgodzilibyśmy się z tym człowiekiem, że można w ten sposób ocenić aulecistę?

I gdyby tak ktoś nie dawał się łatwo przekonać do tej historii o kitarzyście z Methymne⁵, o tym śpiewie, tym delfinie i tej

1 Ὁ γραμματικός – „nauczyciel” z tytułu utworu – to nauczyciel wyższego stopnia niż pojawiający się dalej w tekście γραμματιστός, który odpowiadał za najbardziej podstawowe nauczanie. Chociaż termin ten nie może być odpowiednikiem dzisiejszego profesora, jednak kompetencje *grammatikosa* musiały być szerokie i ich brak wytyka niedouczonemu dyletantowi Prodromos, który sam siebie określa tym mianem (zob. MAIURI 1920: w. 47: *πάτηρ τῶν γραμματικῶν* – „ojciec nauczycieli”; zob. też VASSIS 1993/1994: 7, przyp. 27, gdzie mnich Joannikos nazywa Prodromosa „najlepszym z nauczycieli” lub – po właściwym odczytaniu *schedos* – „ozdobą nauczycieli”: ὅχ’ ἄριστον γραμματικῶν εἰ πολεῖ ἐπὶ γῆς = ὦ χάρις τῶν γραμματικῶν ἢ πολλῇ ἐπὶ γῆς).

2 Mityczny grecki aulecista. Na temat historii Marsjasza i Apollona zob. przyp. 4.

3 Długowłosy [ἄκερσακόμη] = Apollon. *Foibos akersakome* to przydomek Apollona z *Iliady* i *Hymnów Homeryckich*.

4 Na temat historii pojedynku Apollona z Marsjaszem i jego fatalnych skutków dla tego ostatniego, zob. Ksenofont, *Anabaza* 1.2.8: ῥεῖ δὲ καὶ διὰ τῆς Κελαιῶν πόλεως. ἔστι δὲ καὶ μεγάλου βασιλέως βασιλεία ἐν Κελαιναῖς ἐρυμνὰ ἐπὶ ταῖς πηγαῖς τοῦ Μαρσίου ποταμοῦ ὑπὸ τῇ ἀκροπόλει· ῥεῖ δὲ καὶ οὗτος διὰ τῆς πόλεως καὶ ἐμβάλλει εἰς τὸν Μαίανδρον· τοῦ δὲ Μαρσίου τὸ εὖρος ἐστὶν εἴκοσι καὶ πέντε ποδῶν. ἐνταῦθα λέγεται Ἀπόλλων ἐκδεῖραι Μαρσίαν νικήσας ἐρίζοντά οἱ περὶ σοφίας, καὶ τὸ δέσμα κρεμάσαι ἐν τῷ ἄντρῳ ὅθεν αἱ πηγαί· διὰ δὲ τοῦτο ὁ ποταμὸς καλεῖται Μαρσίας.

5 Tj. Arion, nadworny muzyk Periandra, króla Koryntu.

nietypowej przejażdżce po wodzie, ale gdyby zaprotestował, że nie tak się to miało, i rzekł: „Z całym szacunkiem, Arionie, ale nie wiem, jak mógłbym uwierzyć w tę opowieść, zanim z kitarą w ręku nie zaśpiewasz czegoś podobnego do tego, co wtedy na dziobie statku”. I gdyby tego zażądał, nie wydaje się, żeby rozminął się z prawdą⁶.

A tobie, drogi przyjacielu, mielibyśmy dać prawo bycia nauczycielem tylko dlatego, że przypisujesz sobie wiedzę, i nie moglibyśmy zażądać, byś wykazał, w jaki to sposób, zdobywszy ją, stałeś się sławny? A może wypada powiedzieć o tobie⁷, tak samo jak niegdyś o mędrцу z Samos⁸: „Sam powiedział”⁹? A skoro tak, dlaczego nie nazwiesz się specjalistą także w innych sztukach i rzemiosłach, np. muzykiem, lekarzem, geometrą i astronomem? Dlaczego nie miałbyś udawać Trazymedesa¹⁰? Albo Charondasa z Katany¹¹? Ten pierwszy wyróżniał się spośród pozostałych w dziedzinie rzeźbiarstwa, drugi zaś niemało dopomógł Italii i Sycylii w dziedzinie legislacji. Dlaczego nie podszywałbyś się pod Talesa z Miletu i nie nazwałbyś się, tak jak on, pierwszym

6 = żeby się pomylił. Wyrażenie $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \theta\upsilon\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\acute{\iota}\nu$ oznacza „zgubić sens”, „nie zrozumieć sedna sprawy”; tutaj w połączeniu z $\tau\eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ma dodatkowe znaczenie, które w języku polskim zgrabnie oddaje wyrażenie „minąć się z prawdą”.

7 W tym miejscu oraz przy kolejnych alegorycznych porównaniach w rękopisie Vat. gr. 305 (f. 51r) i Ott. gr. 466 (f. 39r) na marginesie pojawia się dopisek: $\pi\alpha\rho\alpha\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ – „przysłowie”.

8 Tj. Pitagoras.

9 $\text{A}\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\phi\alpha$ – „on sam powiedział” – wyrażenie używane przez pitagorejczyków, gdy odnosili się do założyciela szkoły, wskazywało na niepodważalny autorytet słów Pitagorasa. Zob. np. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 8.47.1.

10 Rzeźbiarz, uznawany za ucznia Fidiasza. Tworzył w IV wieku, znany przede wszystkim z wykonania kopii posągu *Zeusa Olimpijskiego* a także rzeźby w świątyni Asklepiosa w Epidauros, zob. Pausaniasz Periegeta, *Graeciae descriptio* 2.27.2.

11 Charondas/Karondas: legendarny prawodawca Katany, miał też mieć wpływ na tyrana Anassilasa, który wprowadził jego ustawy w Regium. Charondas mógł być współczesny Likurgowi (IX/VIII wiek) lub był uczniem Pitagorasa (VI/V wiek).

mędrcom? Między innymi dlatego, że obdarzył duszą bursztyn i magnetyzm¹².

Lecz ty nie unikaj niczego z tych rzeczy, ani czynu, ani imienia: tylko mów i pokazuj wedle tego, co mówisz; albo nawet nie to, ale myśl tylko o tym wszystkim i bądź tym wszystkim. A ja tym bardziej nie mógłbym zgodzić się z taką opinią, jako że nie mógłbym z łatwością nazwać nikogo szewcem (nawet gdybym nie miał innego wyjścia i zmuszałby mnie do tego miecz na przeponie, jak Diomedesa¹³), zanim ten zręcznie nie chwyciłby noża do wyprawiania skór i szydła, nie wykonałby porządnie podeszwy i nie uszyłby sprawnie buta i trzewika. Jaka mowa mogłaby mnie przekonać, że Anytos¹⁴ nie odgrywa roli Aristejdesa¹⁵, a Ismeniasza¹⁶ Demofilos¹⁷? Skąd mam wiedzieć, czy znowu osioł nie ryczy w lwim przebraniu, mysz nie hańbi łasicy jako swej narzeczonej i kruk nie zapagnie zaśpiewać?¹⁸ Albo też, że ktoś przez kogoś nazwany był bokserem

12 Według Arystotelesa Tales miał uważać, że kamień, który porusza srebro (czyli magnes), musi mieć w związku z tym duszę. Zob. Arist. *De anima* 405a.19–21.

13 Przysłowie greckie: Διομήδειος ἀνάγκη: ἐπὶ τῶν κατὰ ἀνάγκην τινὰ πραττόντων – „Diomedejska konieczność, tj. robić coś pod przymusem”, zob. Zenobiusz Sophista, *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, Centuria 3.8.1. Etymologię wyrażenia podaje scholiasta *Paistwa* Platona (493d): Diomedes zmuszony był związać Odyseusza i odprowadzić go do obozu po tym, jak ten próbował go zabić.

14 Garbarz ateński, znany z *Apologii Sokratesa* Platona (18–36), główny autor formalnego oskarżenia.

15 Najprawdopodobniej chodzi o politycznego oponenta Temistoklesa. Plutarch wspomina o nim w żywocie ateńskiego przywódcy, podając, że Aristejdes od młodości był głównym zagrożeniem politycznym dla ambitnego demokraty, który ostatecznie zdołał ugruntować swą pozycję na tyle, by pozbyć się przeciwnika, skazując go na wygnanie wyrokiem sądu skorupkowego. Zob. Plu. *Them.*, rozdz. 3–5.

16 Polityk tebański, przywódca partii wolnościowej, do której należał Pelopidas. Ismeniasz został pojmany przez wojska spartańskie i zgładzony za namową tebańskiej partii oligarchów (zob. Plu. *Pel.*, rozdz. 5).

17 W 323 roku oskarżył o bezbożność Arystotelesa. Aby uniknąć śmierci, filozof udał się do Chalkis na Eubei, gdzie w rok później umarł. Zob. Athenajos, *Deipnosophistae* 2.2.159. Podobnie jak w przypadku Sokratesa, treść oskarżenia była bezpodstawna i stanowiło ono tylko pretekst do pozbycia się filozofa.

18 Trzy kolejne odwołania do bajek Ezopowych (osioł w skórze lwa – Ὄνος καὶ Λεοντῆ, Bajka 199; mysz narzeczoną łasicy – Γαλῆ καὶ Ἀφροδίτῃ, Bajka 50;

albo zapaśnikiem, a nigdy nie uprawiał boksu ani zapasów ani na igrzyskach Nemejskich, ani Istmijskich. Kiedy przyznano istmijską sosnę albo nemejski seler?¹⁹ Kto przyznałby laur zwycięstwa Tesalczykowi Polydamasowi²⁰ wcześniej, niż ten wykazał się w zapasach?

Także i w twoim przypadku nie wystarczy, że mówisz, że jesteś nauczycielem, żeby wykazać, że nim jesteś, zanim tego najpierw nie udowodnisz: bo lidyt szybko sprawdzi próbę złota²¹, Ren rozpozna bękartą²², a słońce wyjawí, które piskłé nie jest

kruk, który chciał śpiewać – Κόραξ καὶ ἀλώπηξ, Bajka 126) funkcjonowały również jako samodzielne przysłowia, mające ilustrować ten sam mechanizm: dyletantwo i przekroczenie własnych kompetencji. Zob. Arseniusz, *Apophthegmata*, Centuria 11.89a.1–11.89a.3: <Μῦς γαλῆν ἐλέγξει τὴν τέως νύμφην>: > ἐπὶ τῶν μεγάλα ἐπαγγελλομένων καὶ τῷ χρόνῳ ἐξελεγχομένων. ὁμοία ἐστὶ τῇ <Υπὸ τῇ Λεοντῇ πάλιν ὄνος ὀγκίσσεται> καὶ τῇ <Φωνήσας ὁ κόραξ πονήσεται> – „Mysz hańbi łasicę, gdy bierze ją za żonę» – o tych, którzy obiecują wiele i z czasem zostają ujawnieni. Podobne jest to: «osiół znów ryczy przebrany za lwa» i to: «kruk będzie się trudził, gdy zaśpiewa»” (tłum. K. Warcaba).

19 Jak na igrzyskach pytyjskich zwycięzcę nagradzano wieńcem laurowym, tak na istmijskich był to wieniec z gałązek sosny, a na nemejskich z liści dzikiego selera. Zob. Plu. *Quaestiones Convivales* 676 C5: Ὡς δὲ ταῦτ' ἐρρήθη, τῶν <ρήτορων> ὁ μάλιστα δοκῶν ἀναγνώσασιν ἐντυγχάνειν ἐλευθερίους 'ὦ πρὸς θεῶν' εἶπεν, 'οὐ γὰρ ἔχθες ἡ πίσυς ἐνταῦθα καὶ πρῶην στέμμα γέγονε τῶν Ἰσθμίων, πρότερον δὲ τοῖς σελίνοις ἐστέφοντο; καὶ τοῦτ' ἐστὶ μὲν ἐν τῇ κωμῳδίᾳ φιλαργύρου τινὸς ἀκούσαι λέγοντος (Com. ades. 153): 'τὰ δ' Ἰσθμί' ἀποδοίμην ἂν ἡδέως ὅσου ὁ τῶν σελίνων στέφανός ἐστιν ὦνιος.'

20 Pl. *Resp.* 1.338C.

21 Lidy: lidyjski kamień probierczy, używany do sprawdzania próby złota, zob. Pauzaniasz, *Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγὴ* B.3.3: βάσανος γὰρ ἐστὶ λίθος ἡ Λυδία λεγομένη ἢ τὸ χρυσίον παρατριβόμενον δοκιμάζουσα.

22 Chodzi o germański zwyczaj zanurzania nowo narodzonych dzieci w Renie celem sprawdzenia ich prawowitego pochodzenia. Zob. Libaniusz, *Orationes* 12.48; Grzegorz z Nazjanzu, *Carmina quae spectant ad alios* 1516.4–8:

Αὐτὰρ ἐγὼ κέλομαι σε τὰ μὲν κάλλιστα ποθεῦντι
Ἔσπεσθαι, καὶ χεῖρα φέρειν, πάτερ· εἰ δὲ κακοῖσι
Τερποίμην, παιδῶν με τεῶν ἅπο τηλόθι ῥίψον
Ὡς νόθον, εὐγενέος Ῥήνου κριθέντα ῥέεθροισι,
Ἦ καθαρῶν ἀετῶν ψευδῇ γόνον ἀκτίνεσσι.

Zob. również BERNARDINELLO 1972: 12.49: τὸν Ῥῆνον περιέλαμψαν τὸν κρίνοντα τὰ νόθα.

orłeciem²³. Czy zatem należy odmówić ci miana, czy też, skoro nie dasz go sobie odebrać, trzeba żebyś poddał się próbie: to ja cię zaraz zapytam o coś z rzeczy, które należą do podstaw tej sztuki. Powiedz mi, jak ten, który uprawia tę dyscyplinę, definiuje gramatykę jako umiejętność, a jak znowu określa ją jako doświadczenie²⁴? Czy będziesz mi dowodził, że są dwie gramatyki, jedna bardziej podstawowa, druga bardziej całkowita²⁵ i należałoby tę drugą nazywać umiejętnością, tę pierwszą zaś doświadczeniem? Czy też obu dasz jedną nazwę, tak jakby tym samym były umiejętność i doświadczenie? Ale sądzę, że ani ty nie mógłbyś zdefiniować umiejętności i doświadczenia jako tego samego, ani ja nie mógłbym zgodzić się z tobą, gdybyś tak zrobił, zanim nie usłyszałbym Arystotelesa, który wywodzi doświadczenie z pamięci, a z tej dopiero wyciąga umiejętność²⁶. Obawiam się zaś, by z drugiej strony nie popaść w zaprzeczanie, uznając, że to samo jest i nie jest racjonalne, jeśli, wiedząc, że doświadczenie jest zajęciem

23 Kolejne przysłowie, zob. Michał Apostolis, *Collectio paroemiarum*, Centuria 12.32.1: Ο <Ἡλιος τὸν οὐκ αἰτιδέα> λείπει τὸ ἐλέγχει. Ἐπὶ δοκιμῆς.

24 Grecki termin ἡ τέχνη oddajemy jako „umiejętność”, a ἡ ἐμπειρία jako „doświadczenie”, idąc za przekładem *Metafizyki* Arystotelesa autorstwa K. Leśniaka (2009).

25 Dosł. „gramatyka bardziej niedoskonała i bardziej doskonała”, zob. np. Filon, *De congressu eruditionis gratia* 148.1–2: ταῦτα γὰρ ἀνάκειται φιλοσοφία καὶ ἡ περὶ ὄρων πραγματεία πᾶσα τῷ φιλοσόφῳ. τὸ γε μὴν γράφειν καὶ ἀναγινώσκειν γραμματικῆς τῆς ἀτελεστεράς ἐπάγγελμα, ἣν παρατρέποντές τινες γραμματιστικὴν καλοῦσι, τῆς δὲ τελειοτέρας ἀνάπτυξις τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν. Filon przedstawia tu rozróżnienie na gramatykę jako naukę wyższego stopnia, zajmującą się np. poznawaniem poetów (bardziej doskonała/całkowita) oraz gramatykę niższego stopnia – γραμματιστικὴ (*gramatyczkę*), naukę elementarną (bardziej niedoskonała/podstawowa).

26 Por. Arist. *Met.* 980b.28–981a.4: γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μίας ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· – „Z pamięci powstaje u ludzi **doświadczenie**. Z wielokrotnych bowiem wspomnień tej samej rzeczy powstaje w końcu możliwość pojedynczego doświadczenia. Wydaje się zatem, że doświadczenie jest czymś podobnym do wiedzy i **umiejętności**, ale w rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wypływają u ludzi z doświadczenia” (tłum. K. Leśniak).

nieracjonalnym, i słuchając Platona, który nie uważa za stosowne nazywać umiejętnością tego, co mogłoby być nieracjonalne, następnie utożsamiałbym doświadczenie z umiejętnością.

Pozostaje więc zdefiniować dwie gramatyki, każdej nadając właściwą nazwę. Jedna do pewnego stopnia istnieje i u nas, o znakomity przyjacielu, i obfity jest wieniec gramatyków od niej nazwany, a drugą sam mógłbyś wynaleźć. Ale nie sądzę, że, nawet gdybyś miał cierpieć niezliczone katusze, ucieszyłbyś się, gdybyśmy nazwali ją „podstawową gramatyką”²⁷

Dlaczego milczysz na to, nauczycielu, zamiast szybko rozwiązać spór? Chcesz, żebyśmy zgodzili się z tobą i żebyśmy przedstawili jakieś inne, dogodniejsze rozwiązanie? „Oczywiście” – wiem dobrze, że tak powiesz. A zatem odpowiedz mi, gdy już kiedyś wytrzesz katar z nosa, jak wywodzi się etymologię imienia „Ksenofont” z wyrażenia „być mordowanym w obcych krajach”²⁸ według twojego starożytnego [autora]? Czy dlatego, że tak się go nazywa, został zabity? Czy dlatego, że został zabity, tak go nazwano? Jeśli to pierwsze, to ci, którzy nadają takie imię człowiekowi, są mizantropami, skoro chcą, żeby z tego powodu został zabity przez obcokrajowca; czy poświadczono u nich tak wielki brak imion, żeby zostawić Diomedesa, Ferekydesa, Temistoklesa, Peryklesa, Aristodemosa, Alkinoosa i inne szlachetne imiona i nadawać to najbardziej złowróżbne, Ksenofonta? Jeśli zaś dlatego, że został zabity, tak go nazwano, to niepostrzeżenie najpierw został zabity, a potem zrodzony i nazwany. A ja znam całkiem sporo Ksenofontów, jeśli mi się w książkach nie przyśnili, i ani za granicą, ani za sprawą przemocy nie wypełnili tego przeznaczenia, to czy należy odebrać im imię i nie godzi się nazywać ich Ksenofontami, aby nie wyszło na to, że zakłamują oryginalne i prawdziwe słowo? Lecz tego, który para się umiejętnością, mniej należałoby krytykować z tego powodu: do niego należy tylko wskazanie ty-

27 γραμματιστική – zob. przyp. 25.

28 Na temat etymologii imienia Ksenofont zob. *Etymologicum Gudianum*, s. 415: Ξενοφῶν, ὁ ἐν τοῖς ξένοις νήφων, τοῦτ' ἐστὶν εὐχόμενος· ἢ ὁ ἐν τοῖς ξένοις τόποις φονευόμενος.

pów etymologii i zaznaczenie tego, a nie rozważanie na temat ich doskonałości.

Ciebie zaś, o szaleńcze, słusznie należy nie tylko krytykować, ale też popukać palcem w czoło, bo huczysz, żeby cię nazwano nauczycielem, głośniej niż spiżowy pomnik w Dodonie; a wobec moich pytań stoisz niczym gliniane przeciwieństwo pomnika. Chcesz, żebyśmy cię zapytali po raz trzeci, czy i na to jeszcze bardziej zamilkniesz? „A jakże, pytaj!” – sędzę, że czaszka podpowiada ci, żeby się zgodzić. Powiedz zatem (bo do ciebie należy też ocena poezji: to oraz ocena poetów wchodzi w zakres gramatyki): pochwalasz poezję Homera czy Hezjoda? Czy może ponad obu tych mężów jeszcze kogoś innego? Dobrze wiem, że powiesz Homera, a po nim Hezjoda, jeśli zupełnie nie zwiodła mnie twoja głowa, i dobrze zrobisz, trzymając się opinii najmądrzejszych²⁹. Dobrze więc, a zatem czy tymi właśnie poematami nauczałbyś młodzież?³⁰ I na to zaledwie przytaknałeś. Ale Platon, Ateńczyk – nie wiedziałem, że jestem z nim w zмовie – nie zgodziłby się z tym zdaniem i nie miał poglądów zbieżnych z twoimi: on, który oskarżał tak bardzo tę homerycką Kalliope, że ustanowił prawo, żeby ten, który ma zarządzać państwem, nie był szkolony za pomocą pieśni, jeśli nie chce podobieństwa wszelkiego zła stamtąd zaszcześcić w [swojej] duszy, a co za tym idzie, żeby kupa zła przyświecała jemu i państwu: gdyż ani dzielność, ani prawda, ani mądrość, ani wolność nie może być inaczej osiągnięta, jeśli nie będzie trzymał się z dala od pieśni Homera³¹.

29 Zarówno Homer, jak i Hezjod byli podstawowymi autorami szkolnymi w dwunastowiecznym Bizancjum. W następującym fragmencie słysząc także echa sławnego sporu o prym Homera nad Hezjodem – *Certamen Homeri et Hesiodi* (Ἀγὼν Ὀμήρου καὶ Ησίοδου) – spór wygrywa Hezjod, jako bardziej pożyteczny, jednak werdykt uznawany był za niesprawiedliwy.

30 O korzyściach, jakie płyną z lektury pogańskich autorów – w tym szczególnie Homera i Hezjoda – pisze w popularnym traktacie Bazyli Wielki, *Λόγος πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἀν' Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (PG 31.564–590.22 *Homilia de legendis gentilium libris*).

31 Pl. Resp. 607a. W tym i innych miejscach ateński filozof dowodzi, że poezja Homera jest nie tyle pożyteczna, co szkodliwa, szczególnie w funkcji dydaktycznej.

A i na co ci mędrzec z Askry? Zaiste, powiesz, że bardzo dla wszystkich pożyteczny jest ten epos. Ale nie dla nauczyciela, najmilszy, a raczej dla żeglarza, a najbardziej dla rolnika: na cóż bowiem ta wiedza czy „darów i to tak wielkich wóz <pełen>”³² i jaki też leziesz pługa, i czy teraz czas żniwa, a teraz czas zaprząć do pługa, a teraz ster nad kominkiem zawiesić³³, a teraz ściągnąć okręt na morze, jeśli nie byłbyś jednym z żeglarzy lub pracujących na roli? Waham się, czy powiedzieć, że także dla nich nie są użyteczne porady Hezjoda, ponieważ metrum utrudnia i niejako przysłania sens pouczeń mniej wykształconym [rolnikom]. Widzisz, jak zwiodła cię ocena poematów, mądralo? Więc ja, gdybyś zechciał porządniej nadstawić mi ucha, doradziłbym ci, żebyś wziął w ręce tabliczkę, poszedł do szkoły podstawowej i ograniczył się do zapoznania z literami, potem wspinał się po drabinie [nauk] bardziej zaawansowanych, aż dotrzesz do akropolu gramatyki. A jeśli podczas tej wspinaczki za mało będziesz miał trudów, i to trudów niezmierzonych, znosź dzielnie i te z tego powodu, dla którego zacząłeś. Bo śmieszne byłoby, i to bardzo, wkładać nieracjonalny wysiłek do spraw dziecinnych, a nie robić tego samego w sprawach poważnych studiów. Albo zapytaj mnie o tych na scenie, w jaki sposób odgrywają role, jak ich chłostane policzki mogą przyzwyczaić się do wydawania dźwięku, a dźwięk może udawać raz to lamentującego, to znów grożącego, a czasem zawodzącego, a ich kostki i stopy połamane i zaplątane w kordaksie mogą być zarazem gotowe do innego tańca³⁴. A tobie się zdaje, że bez żadnego wysiłku i nie kłopotząc się wcale o cnotę, niby jakiś siewca powołasz do życia nauczyciela. I doprawdy, nie musiałeś doprowadzać rozmowy do takiego poziomu zniewagi, drogi przyjacielu, żeby sprawić, że można nabywać za cenę samego tylko chcenia, zanim jeszcze bogowie, według twojego Hezjoda, skazali

32 Hes. *Op.* 692.

33 Hes. *Op.* 45.

34 Nawiązanie do ruchu scenicznego tragedii i komedii antycznej. Kordaks – prowokacyjny taniec wykonywany podczas inscenizacji komedii. Na temat kordaksa w czasach bizantyńskich zob. KODER 2013.

ludzi na wysilek³⁵: żeby nie powiedzieć, że i ty, tak samo jak i ten poeta, zostałeś o tym pouczony przez Muzy³⁶. Lecz jego laurową różgą pouczały córki Zeusa, wedle mitu³⁷, a ciebie musiałyby nauczać sękatą gałęzią granatu, jako że jesteś tępy.

A ty, chociaż taki właśnie jesteś, o najnędnieszy czelcze, wyobrazasz sobie szkoły, katedry i mównice, i tłumek młodzików i to z niezgorszych rodów, z których jedni ustawieni są w rzędzie dla porównania, a część z nich siedzi na stołeczkach, i oczyma wyobraźni widzisz ładniutkie dziewczęta, jak ustępują ci drogi i wzdychają na twój widok.

A więc aż dotąd mógłbyś z powodzeniem, wiem o tym, odgrywać nauczyciela: uroczycie bowiem wejdziesz i zasiądziesz dostojnie i rozpuścisz brodę, rozpuściłbyś też włosy na karku i sprawiałbyś wrażenie rozmyślającego, rozparłszy się łokciami na obu bokach katedry. Ale nawet z tym wszystkim nie będzie to dla nas nauczyciel, a dopiero kiedy otworzy usta i czynami potwierdzi swoje miano, jednymi wymownie objaśniając jedno zagadnienie wywodu, innymi drugie. A ty, kiedy czas nakazuje, by mówić, co też byś powiedział, skoro jesteś niemy? W innym razie bez przeprowadzenia takiego testu, kto by ci powierzył swoje dziecko? Sądzisz, że ci, którzy chcą kupić garnek, nie postępują inaczej? Najpierw mogą obejrzeć skorupę i palcami ją opukać, sprawdzając, czy nie wyda jakiegoś fałszywego dźwięku świadczącego o zepsuciu. A chcąc wysłać dzieci na nauki, robią to bez wcześniejszego sprawdzenia? Ani żrebaka nie powierzą głupiemu ujeżdżaczowi, ani dziecka nierozumnemu nauczycielowi. Nawet do wykształcenia jeńców przykładamy niemało uwagi, żeby ich greka była bardziej poprawna, a mielibyśmy uznać za rzecz niewielkiej wagi, że języki i umysły naszych dzieci są barbaryzowane i podobne do tych, którymi posługują się jeńcy? Nie tak głupi są

35 Hes. *Op.* 298.

36 Hes. *Th.* 1–28.

37 Hes. *Th.* 30–32; tutaj również nawiązanie do etymologii słowa „rapsodia”, wywodzonego od różgi.

ludzie! Nie takim Melitidesem³⁸ był Peleus, gdy powierzył Achilleśa pod opiekę Chirona, nie takim Korobjosem³⁹ Aleksander, gdy bezustannie chciał się uczyć u Arystotelesa.

Lecz ty *wodą i ziemią się staniesz*⁴⁰, jak pisał twój poeta, jeśli nie możesz być mieszkanką ich obu, podczas gdy glina jest gramatyka. A my, przestając myśleć o tobie tak, jak byś tego chciał, inny świat⁴¹ odtąd będziemy opiewać.

38 Tj. głupcem – Μελιτίδης ὁ ἀνόητος. Zob. Themistius, *Υπὲρ τοῦ λέγειν ἢ πῶς τῷ φιλοσόφῳ λεκτέον* 330d.6. Według Eustacjusza Melitides był znany ze swojej głupoty, umiał liczyć tylko do pięciu, nie wiedział, które z rodziców go urodziło, i nigdy nie spał ze swoją żoną, bojąc się oskarżeń ze strony matki, por. *Comm. ad Hom. Od.* 1.395.

39 Czyli głupcem: Κόρριβος, ὁ μωρός. Zob. Aelius Herodianus, *Επιμερισμοί* 70.13. Zob. też Plu. *Bruta animalia ratione uti* 998a. Obie postacie są wspomniane także w innym dialogu Prodromosa, *Bion Prasis*, por. niżej.

40 Il. 7.99.

41 Greckie słowo *kosmos* ma także znaczenie „porządek”. Być może Prodromos ma na myśli inny system nauczania.

*Filoplanton
albo garbarz*

Utwory
Teodora Prodrmosa
wzorowane na
Lukianie
III



εχθρῶν· καὶ εἰς αὐτὸν ὁ σὺν μαλὴν καὶ ταῖς
 οὐ· μηδὲ ποτε ἐν ταῖς ταῖς καὶ τῶν καὶ
 ὦ· ἀλλὰ ἡ ἀνάστασις τοῦ ῥοῦ μερὸς μα-
 κεί· κατὰ δὲ καὶ τοῦ σὺν γένεσται αὐτῶν·
 ταῖς ἀερεσίαις· ὑπάρδαν μὲν τὸν φῶς
 ἀπατολῆς· νικηφόρον δὲ καὶ λῆσιν
 ἀπὸ τὸν τὸν νικηφόρον· τὸν δὲ τῆς κατα-
 στῆναι τὸν φάτερον τῶν γένων· τῆς σελάκει
 ὧς θάλασσας· μαρτῶν τὸν ἡγνῶν
 τῆς ἡγνῶν τὸν ἡγνῶν· ὅς ἀφ' οὗ χρε-
 ματοφόρον ἡγνῶν· ἐπὶ δὲ καὶ ἡ
 νη· ἡ γὰρ καὶ τὸν ἡγνῶν τὸν ἡγνῶν

Filoplaton albo garbarz

Wydania i tłumaczenia

- G. PODESTÀ, *Le satire lucianesche di Teodoro Prodromo*, „Aevum” 21 (1947), s. 4–10.
- R. ROMANO, *La satira bizantina dei secoli XI–XV. Il patriota, Caridemo, Timarione, Cristoforo di Mitilene, Michele Psello, Teodoro Prodromo, Carmi ptocoprodomici, Michele Haplucheir, Giovanni Catrara, Mazaris, La messa del glabro, Sinassario del venerabile asino*, Torino 1999, s. 327–335 (reprodukcja tekstu Podestà).

Obecne tłumaczenie oparte jest na niepublikowanym wydaniu:

- T. MIGLIORINI, *Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: introduzione, edizione, traduzione e commenti*, Pisa 2010, s. 69–71 (praca doktorska).

[53v] Niech będzie, synu Aristona: jesteś wspaniały i mądry, a przy tym należysz do najbieglejszych i najlepiej obeznanych tak w sprawach wszystkich muz, jak i każdej postaci mądrości. Ustanawiasz prawa, zakładasz państwa, rozprawiasz o moralności, o naturze, o bogu – a wszystko to czynisz doskonale. I tak się słożyło, że dla muzyków jesteś muzą i dźwiękiem najbardziej harmonijnym, dla matematyków pierwszą monadą¹, dla astronomów Słońcem, prostą linią dla geometrów i w ogóle wszystkim, co tylko najlepsze z każdej dziedziny wiedzy dla tych, którzy ją uprawiają. Platońskie słowa, Platońskie dialogi, Platońska odrębnie cała retoryka i podobnie cała filozofia; a zarazem łącznie filozofująca retoryka i retoryczna filozofia². Podziwiam twojego *Fedona* o duszy. Porażony jestem twoim *Timajosem* o naturze, owymi pięknymi Fajdrokami, owymi oratorami Gorgiaszami, owymi Teajtetami, owymi Aksjochami i innymi Platonami. W tych i tamtych sprawach jesteś wprawny, najwprawniejszy ze wszystkich, gościu z Aten³, wiedzy tej jednak nie dane ci było tchnąć już od pierwszej – jak mówią – linijki każdemu, kto tylko zbliżył się do twoich ksiąg, zwłaszcza jeśli był z kamienia. O muzie Melpomenie bowiem, o Kalliope i o Terpsychorze słyszeliśmy my, ciebie zaś bogato nimi obdarzono – a także i tymi innymi, których imiona wypełniają dziewiątkę. Tej dziesiątej jednak muzy, która słowami przynosi natchnienie, ani my nie znamy imienia, ani też Platon jej łaskami nie został wzbogacony. Bo i jak, skoro nigdy nie istniała i nigdy się nie narodziła? Dalej więc, porzuciwszy cię, Platonie, [54r] zwróć się ku

1 Monada: koncepcja z pogranicza matematyki i metafizyki (połączenie, które myśl starożytna zawdzięczała pitagorejczykom i czerpiącym z ich nauki neoplatonikom); uznawana za „pierwszą zasadę” wszechrzeczy, odpowiadającą rozumowi i przyczynie, od której pochodzić miała Diada, odpowiadająca z kolei skutkowi i materii; por. DL 8.25; Sext. *Math.* 10.277; zob. też BURKERT 1972: 57–58; por. *Kat albo lekarz* 56r.

2 „Filozofująca retoryka... retoryczna filozofia”, dosł. „łącznie retoryka-filozof i filozofia-retor” (ἡ συνημμένως ὁητορικὴ καὶ ἡ ὁήτως φιλοσοφία): wyrażenie o nieprecyzyjnej składni.

3 „Gościu z Aten” (Ἀθηναίε ξένε): główny rozmówca w *Prawach Platona*, funkcjonujący jako porte-parole samego filozofa.

temu, który znieważył twoją księgę i jego dotyczyć będzie moja przemowa.

Czyż nie mówisz zupełnie od rzeczy i nie bluzgasz czarną żółcią, najbardziej nieszczęsny ze wszystkich ludzi, sam będąc kompletnym ignorantem, który nie tylko nie potrafi nic powiedzieć o Platońskiej filozofii (bo jeszcze i mnie gotowi zestawić razem z tobą, gdy gadam takie rzeczy), ale nawet nie umie jej poprawnie przeczytać, i to nawet podczas ćwiczeń? Otwierasz Platońską księgę i to, o niebiosia, do góry nogami, kładziesz na kolanach, wbijas pięści w policzki i pod każdym względem przybierasz pozę czytającego: a to poruszasz wargami, a to spuszczasz w dół powieki i wydajesz się pochłaniać Platona ze wszystkimi osobliwościami jego stylu. A jeśli ktoś, podchodząc, zapytałby cię: „Jakaż to, miły przyjacielu, księga Platońska w twoich rękach?”, wiem dobrze, co odpowiesz. A jeśli znowu zapytałby, dodawszy: „Wszystkiego dobrego! Jakich to spraw Platońskich, człowieku, dotyczy twoje przewidziane na dzisiaj czytanie?”, to stałbyś zapytany jak słup soli⁴. Mimo to, miły panie, od razu gotów jesteś krytykować to czy tamto w Platońskich pismach; będziesz mówił, jak to lepiej jest w taki czy inny sposób pozbyć się jakiegoś słowa albo też zaprawdę usuniesz jego błędy, a zamiast nich wpiszesz do księgi swoje nowe pomysły. Czy sprawiedliwe byłoby, żeby wszystko to wycierpiał ów syn Aristona, Ateńczyk, który był chwałą⁵ starszej Akademii⁶? Dlaczego miałby znosić to, że wpa-

4 „Słup soli”, dosł.: „gliniany [posąg]” (πήλινος); podobną sytuację (niedotyczącą jednak Platona) opisuje Lukian (*Ind.* 18); wspomina to również Arystoteles (*Metaph.* 1035a).

5 „Chwałą” (αὐχμηρία); w podobny sposób Prodromos opisuje Platona w satyrze *Przeciwko starcowi* z brodą 34.

6 „Starszej Akademii” (τῆς προϋστεράς Ἀκαδημίας): działalność założonej przez Platona szkoły filozoficznej już w starożytności dzielono na trzy okresy: starej Akademii, którą wiązano, jak tu, z osobą samego Platona lub jego bezpośrednich następców (Speuzypa i Ksenokratesa), średniej, zapoczątkowanej przez scholarchę Arkesilaosa (268–241 p.n.e.), i nowszej, kojarzonej z działalnością Karneadaesa (156–136 p.n.e.) i jego następców; od zniszczenia – podczas oblężenia Aten przez Sullę (88 p.n.e.) – Akademia jako instytucja przestała istnieć, przetrwała jednak doktryna filozoficzna, którą od tego czasu nazywano średnim platonizmem

da w ręce takich nieuków, a raczej, żeby powiedzieć wszystko: rzeźników?

Nasze nosy nie są tak dalece wypełnione antycznymi smarkami (i nie potrzebujemy – jak powiedziałby on sam⁷ – niańki do ich wytarcia), żeby, widząc osła objuczonego lirą Orfeusza⁸ lub aulosem Timotheosa⁹, zakładać, że osioł ów jest samym Orfeuszem lub Timotheosem¹⁰; bo nie tylko śpiew przy lirze, lecz nawet jej słuchanie jest dla niego niemożliwe, jak sugeruje przysłowie¹¹.

(jej najważniejszymi przedstawicielami byli Filon z Aleksandrii i Plutarch), a od III wieku n.e. – neoplatonizmem (jego najwybitniejszym przedstawicielem był Plotyn); periodyzacja platonizmu po zniszczeniu Akademii (łącznie z terminologią) jest już jednak produktem czasów nowożytnych; por. S.E., *P* 1.220 (periodyzacja); zob. też Psellos *Theol.* 53.26, 62.20; *Opusc.* 43.73 (περὶ σπουτέρεα Ἀκαδημία); zob. też DILLON 1996.

7 Nawiązanie do *Resp.* 343a, gdzie obraz niańki wycierającej nos dziecku w ustach polemisty Sokratesa stanowić ma ilustrację jego naiwności.

8 Orfeusz: syn Muzy Kalliope i króla trackiego Ojagrosa (albo Apollona); mityczny pieśniarz i prawodawca muzyki, jego instrumentem były forminga, gitara i lira; najlepiej znany z mitu o zejściu do podziemi, gdzie szukał swojej zmarłej żony, Eurydyke; jego kunszt muzyczny pozwolił mu dotrzeć do pałacu Hadesa i ubłagać bogów podziemia, za sprawą swojej niecierpliwości jednak stracił Eurydyke na zawsze; gdy znalazł się znowu wśród żywych, odwrócił się od kobiet i wprowadził do Tracji pederastię; za to właśnie kobiety trackie rozerwały go na kawałki w akcie dionizyjskiego diaspargmos (w innych wersjach uczyniły to menady, mszcząc w ten sposób dyshonor, który ze strony Orfeusza spotkał Dionizosa); por. [Apollod.] 1.14–15; Pl. *Phd.* 68a; E. *Alc.* 357–360; Ov. *Met.* 10.1–63; zob. też BERNABÉ 1996–2005: 2.2.388–518.

9 Timotheos z Miletu (zm. ok. 360 p.n.e.): związany z Atenami twórca poezji chóralnej, znany przede wszystkim jako reprezentant tzw. nowej muzyki, w tym nowego dytyrambu (w odróżnieniu od dytyrambu poetów archaicznych); dytyramb, jako gatunek, pozostawał w ścisłym związku z muzycznym akompaniamentem na aulosie; najlepiej znanym utworem Timotheosa są *Persowie* (F 12–26 PMG) częściowo zachowany nomos kitarodyczny (nie dytyramb!) odkryty na papirusach na początku XX w., do którego liryczne *prooimion* napisać miał zaprzyjaźniony z nim Eurypides; por. Sat. *Vit.Eur.*; DS 14.46.6; zob. też HORDERN 2002; WEST 2003: 363–380; ZIMMERMAN 2008: 118–128.

10 Podobny przykład (tyle że dotyczący nieuczzonego człowieka, a nie osła) podaje Lukian (*Ind.* 5).

11 Osioł słuchający liry (lub aulosu, lub trąbki) miał być przysłowiowym określeniem osoby, która nie potrafi docenić kunsztu muzyka; por. Suda o 384, 385, 391 (= Men. F 418 K–A); zob. też Men. *Mis.* 295 Sandbach; przykład ten –

Ciebie zaś, osła kymejskiego¹² i głupowatego muła¹³, [54v] ilekroć Platońskimi tomami objuczają, to i powagą filozofii będziesz zarazem objuczony?¹⁴ Złamanego grosza¹⁵ nie dałbym za filozofię uprawianą w ten sposób!

Zapytam cię jednak, znawco boskich spraw, a ty odpowiedz mi, na licyjskich Proklosów: co też oznacza dla ciebie trzymanie książki do góry nogami i to, co nazywają odwracaniem kota ogonem¹⁶? Może zamiast sobie samemu, wolisz lekturę zapewnić temu, kto siedzi naprzeciwko ciebie? Albo chcesz w ten sposób dać do zrozumienia, że i mózg odwrócił ci się do góry nogami i gdzieś do kostek, jak mawiał Pajańczyk¹⁷, ci spłynął? A może żadne z tych dwóch? Może czynisz w ten sposób jakąś aluzję dużo bardziej

również w odniesieniu do niedouczzonego amatora książek – przytacza Lukian (*Ind.* 4).

12 „Osła kymejskiego” (κυμαίων ὄνον): nawiązanie do historii przytoczonej przez Lukiana, sięgającej zaś tradycji ezopowej, o osle, który przywdział lwią skórę i usiłował innych przestraszyć aż do czasu, gdy ktoś rzecz wyjawiał i osła przegonił; opowieść funkcjonowała jako ilustracja motywu nieuka szukającego poklasku w zewnętrznych atrybutach mądrości; por. Luc. *Pisc.* 32; zob. też *Filoplatan* 56v.

13 „Głupowatego muła” (καθηλίον ἡμιόνον); dosł. „jucznego muła”; epitet καθήλιος funkcjonuje jednak również jako metaforyczne określenie głupka; spotykamy go w tym sensie u Lukiana (*JTrag.* 31; por. też LSJ s.v).

14 W oryginale zdanie twierdzące; Podestà i Migliorini dodają (nieobecne) zdanie nadrzędne: „nè siamo così stolti, che a te, asino...” (Podestà); „e invece supporremmo che tu, asino...” (Migliorini).

15 „Złamanego grosza”, dosł. „trzech oboli” (τριωβόλου); obol to najmniejsza jednostka monetarna w klasycznej Grecji, jedna szóstka drachmy, która pod koniec V wieku p.n.e. była dziennym wynagrodzeniem wykwalifikowanego robotnika (pod koniec wieku IV dochodziło ono do 3 drachm).

16 „Odwracanie kota ogonem”, dosł. „czynić górę dołem” (τὰ ἄνω κάτω ποιεῖν); podobnym wyrażeniem – „wykręcać (słowa lub argumenty) w górę i w dół” (ἄνω καὶ κάτω στρέφειν / ἔλκειν) – posługuje się często Platon w swoich dialogach; por. *Tht.* 195c; *Lach.* 196b; [*Hipp.*] 228a.

17 Pajańczyk (τὸν Παιανιέα): Demostenes (z Demu Paiania); Prodomos trawestuje tu przypisywaną Demostenesowi mowę *W sprawie wyspy Halonessos*: „skoro przecież mózg macie w skroniach i nie spłynął wam jeszcze do kostek” ([Dem.] 7.45); mowa ta jednak niemal na pewno nie jest autorstwa Demostenesa (podkreślali to już starożytni, np. Libanios w swojej *hypothesis* do tej mowy), lecz współczesnego mu mówcy i polityka Hegesippos; por. MacDOWELL 2009: 344.

błyskotliwą i subtelną? Czy może to odwrócenie względem siebie oznaczać ma bliskie powinowactwo spraw Platońskich z umysłem i z bogiem? Albo inaczej: że ich poznanie jest zmienne i nietrwałe, i niejako przekręcone za sprawą naszej świadomości? Nic z tych rzeczy, prawda jest dużo prostsza (nawet jeśli ludzie zmiennie i nietrwałe są do niej usposobieni): nigdy nie miałeś takiego zamiaru. To pomysł zbyt mądry jak na ciebie, a cała ta sprawa nie jest żadnym rodzajem konceptu, lecz wynikającą z nieuctwa pomyłką.

Widziałem ja kiedyś rubin, wielki i piękny kamień, zwisający ze świńskiego ryja. Widziałem na palcach małpy złoty pierścion¹⁸, a szatę purpurową wokół ciała łasicy¹⁹ – wzbudziło to we mnie trochę radości i zaśmiałem się głośno na ten widok. Masz obrazy, wiejski²⁰ Praksytelesie²¹, poznaj także oryginał. Masz definicje, gliniany Platonie²², sam teraz dodaj konkluzję. Czy nie jesteś śmieszny, zaprawdę bardzo śmieszny? Z twarzy i całej postawy dużo prędzej niż uczonego przypominasz żeglarza lub rolnika, który dopiero od pługą został oderwany albo – z drugiej strony – dopiero co na kominem powiesił wosło i ster. Lub też, jak mawiał Hezjod, wzgardziwszy wołem krętorogim²³

18 Podobny przykład podaje Lukian (*Ind.* 4).

19 Podobny przykład podaje Suda – tyle że mowa tam o małpie w purpurze: s.v. *πίθηκος ἐν πορφύραι* (π 1581).

20 „Wiejski”, dosł. „jęczmienny” (*κῆρτινος*): podobnym epitetem obdarzano mówcę Dejnarchosa, który nazywany był „wiejskim Demostenesem” (*κῆρτινος Δημοσθενῆς*); Herm. *Id.* 2.11.

21 Praksyteles: rzeźbiarz grecki żyjący w IV w. p.n.e.; jego najslawniejszym dziełem była Afrodyta z Knidos (znana dziś wyłącznie z rzymskich kopii); innym (również znanym tylko dzięki późniejszym kopiom) był brązowy posąg Apollona zabijającego jaszczurkę (*Apollo sauroktonos*).

22 „Gliniany Platonie” (*Πηλοπλάτων*): epitet po raz pierwszy odnoszony do sofisty Aleksandra z Seleucii (II w. n.e.); posługuje się nim również Michał Psellos i to w zestawieniu z omówionym wyżej przymiotnikiem „wiejski” (*κῆρτινος*): „wiejski oratorze i ponadto gliniany Platonie” (*κῆρτινε ὁῦτορ καὶ πλεον Πηλοπλάτων*); por. Philostr. *VS* 570; Suda s.v. *Ἀλέξανδρος* (α 1128); Psellos, poem. 21.93.

23 „Wołem krętorogim” (*ἐλικα βόυν*); przymiotnik *ἐλιξ* jest formularnym epitetem wołu w greckiej epice; jego pierwotne znaczenie nie jest jednak znane; przypuszcza się, że jest on skróconą formą epitetu *ἐλικόκραινα* (jak wyżej) lub *ἐλικόπους* („o krętych nogach”? „o skręcającym kroku”?); starożytni filolodzy aleksandryjscy

i obłym okrętem²⁴ wraz z jarzmami i żaglami, filozofuje następnie o kapiach, [55r] w całości usiłując pochłonąć Platonów i badając niebo zamiast ziemię uprawiać. „Tak – powie – ale też i Diogenes Cynik²⁵ na filozofię przerzucił się z wymiany pieniędzy” i nikt się temu nie dziwił ani nie wymyślał mu z tego powodu. Niczym kamieniem lidyjskim²⁷ bowiem poddał próbie logicznego rozumowania znamiona obu sposobów życia; a gdy dostrzegł, że wymienianie pieniędzy jest fałszywe, podrobione ze spizu, niczym na złoto przestawił się na filozofię²⁸. Niezła próba, mój miły, i na-

interpretowali go jednak w znaczeniu „czarny”; por. Hom. *Il.* 9.465; 12.292; 15.632; 18.523; 21.447; 23.165; *Od.* 1.91; 4.319; 9.45; 11.288; 12.135, 354; 22.291; 24.65; Hes. *Op.* 451, 795; F 37.6, 198.10 M–W; zob. LSJ Suppl., DELG, Frisk, Beekes s.v. ἔλιξ.

24 „Obłym okrętem” (ἀμφιέλισσαν ναῦν): epicki epitet okrętów, pojawiający się przede wszystkim u Homera; w dostępnej nam twórczości Hezjoda obecny tylko we fragmentach; por. *Il.* 2.164, 180; 9.682; 13.173; 15.548; 17.611; 18.259; *Od.* 3.161; 6.263; 7.8, 251; 9.63; 10.90, 155; 12.367; 14.257; 15.282; 17.426; 21.389; Hes. F 205.5 M–W.

25 „Diogenes Cynik”, dosł. „Diogenes pies” (Διογένης ὁ κύων): Diogenes z Synopy (412/403 – 324/321 p.n.e.), filozof, właściwy założyciel „szkoły” cynickiej, u podstaw której leżał skrajny ascetyzm i abnegacja połączone z kontestowaniem konwencjonalnych norm moralnych (stąd nazwa – wywodząca się od psa); prawdopodobnie miał on pośredni lub bezpośredni kontakt z nauką sokratyka Antystenesa, którego poglądy zbliżone były do Diogenesowych; jako doktryna filozoficzna, cynicyzm nigdy nie został usystematyzowany i zinstytucjonalizowany do postaci właściwej szkoły, choć w czasach cesarstwa rzymskiego praktykujący go wędrowni filozofowie podkreślali swoje oddanie nauce Diogenesa w coraz bardziej konwencjonalny sposób (ubiór, higiena itp.); tak przynajmniej przedstawia ich konsekwentnie Lukian z Samosaty; zob. Luc. [*Cyn.*], *Demon., Ind., Pisc., Peregr., Symp.*; DL 6.20–81; Arr. *Epict.* 3.22; Jul. *Or.* 9; zob. też DUDLEY 1937: 191–204; NAVIA 1996: 154–185.

26 „Z wymiany pieniędzy” (ἐξ ἀργυραμοιβῆς): uwaga nieprecyzyjna; jak podaje Diogenes Laertios (powołując się na sprzeczne świadectwa wcześniejszych autorów), ojciec Diogenesa miał sprawować pieczę nad walutą Synopy albo przynajmniej posiadać mennicę; następnie został oskarżony o fałszowanie monet, w wyniku czego wtrącono go do więzienia albo wygnano; na wygnanie też udał się sam Diogenes i kroki swoje skierował do Aten; por. DL 6.20–21.

27 „Niczym kamieniem lidyjskim” (οἶον... λυδίαί): kamień krzemowy używany do testowania jakości złota; por. Theophr. F 2.4; Bacch. F 14 Maehler; Theocr. 12.36; zob. CALEY – RICHARDS 1956: 68.

28 Porównanie zapewne nawiązujące do zarzutów fałszowania monet, które stawiono Diogenesowi (zob. wyżej).

wet nie całkiem żeglarska ani też zupełnie tuńczykowata²⁹, jak powiedziała by syryjski retor³⁰. Poza tym jednym, a na to trzeba było przede wszystkim zwrócić uwagę: że Diogenes – nawet gdy siedział pośród wymienianych pieniędzy – miał naturę filozofa. Ty zaś – nawet gdy pośród książek siedzisz – masz naturę wieśniaka i wyrobnika. Dalej, Diogenes nie od razu z agory³¹ przeszedł do rozważań o boskich sprawach. Wiedział bowiem, że w tej materii same chęci nie wystarczą, jeśli nie wyzwolimy się z ołowianych kajdan³² poznania, nie przygotujemy duszy i umysłu na przyjęcie bliższych boskości obrazów; dlatego też wybrał raczej bliższą sprawom ludzkim³³ filozofię cynicką. Ty zaś od razu stajesz się platonikiem z przekupnia, znawcą boskich spraw z poganiacza wołów. Ty, który wczoraj kazałeś wołu do jarzma u pługą prowadzić i sam, dając słowo, go zaprzęgałeś, dziś za to [prawisz]: „Zstąpiłem wczoraj do Pireusu z Glaukonem, synem Aristona”³⁴. A przecież, skoro jesteś platonikiem, to i tego nie powinieneś nie znać³⁵: „Sądzę, że nie godzi się nieczystemu dotykać czystych spraw”³⁶.

„Tak – powie – ale nie powinno się przy tym pomijać³⁷ poety, który chwalił pozory, nawet jeśli są one dalekie od prawdy”³⁸.

29 Tzn. „głupia”, „głupkowata”; zob. LSJ Suppl. s.v. *θυνηώδης*; por. Diogen. 5.22; Sch. Luc. *JTr* 25.

30 Chodzi o Lukiana z Samosat, który pojęciem tym posłużył się w *JTr* 25; por. *Ind.* 16.

31 „Z agory” (*ἐξ ἀγορᾶς*): gdzie istotnie (przynajmniej w Atenach) uprawiali swój fach bankierzy; por. COHEN 1992: 67–69.

32 „Ołowianych kajdan”, dosł. „kajdan i ołowianych” (*ἀγκτήρων καὶ μολιβδίνων*): *hendiadys*.

33 „Bliższą sprawom ludzkim”, dosł. „bliższą sprawom ludu” (*δημοτικώτεραν*).

34 Zdanie rozpoczynające *Państwo Platona*.

35 „Nie powinieneś nie znać” (*ἀγνοεῖν οὐκ ἔδει*): przykład litoty.

36 Cytat z Platońskiego *Fedona* (67b).

37 „Powinno się pomijać” (*παράλογιστέον*): zob. Lampe s.v. *παράλογίζομαι* („leave out of reckoning, contemn”); znaczenie to wydaje się dużo bliższe kontekstowi niż przypisywany temu czasownikowi sens w LBG i przez komentatorów oraz tłumaczy (Migliorini, Podestà).

38 Parafraza cytatu z Eurypidesowego *Orestesa* (236): „pozory są lepsze, nawet jeśli dalekie od prawdy”.

Ojej, człowieku, tak się upiłeś mądrościami z ksiąg, że aż pełnymi wiadrami wyrzucasz entymematy³⁹. A jeśli ja pomogę ci nieco, zaklinając wymioty, i może nawet ci wyleczę, niech mi zapłatą będzie za leczenie tylko to, byś już więcej nie znieważał Platónskich tomów. Posłuchaj więc mojego [55v] zaklęcia. Otóż twierdzą, że nie zawsze, nie wszystkim i nie na każdą okazję przydatne są sentencje poetów, a szczególnie tych tworzących tragedie; bo tego, co mówią, nie mówią oni dla siebie, lecz rozdzielają cały poemat między przedstawienie i postaci. A wielka jest owych postaci różnorodność: mężczyźni, kobiety, młodzieńcy, starsi, pochodzący z klasy lepiej urodzonych i bardziej szczęśliwych, jak i też spośród ich przeciwieństw (pod względem właściwości, ma się rozumieć). A ich sentencje oceniamy, mając to właśnie na uwadze. I dokładnie to samo będziemy czynić w stosunku do wydarzeń, do czasu, miejsca i innych okoliczności: tak właśnie, a nie zgoła przeciwnie, posługiwać się będziemy sentencjami. Toteż, jeśli na scenę wchodzi młoda kobieta, przytłoczona ogromem nieszczęść, to nie może mówić tego samego, co sędziwy mąż, który żyje szczęśliwie i któremu *karmiąc serce, towarzyszy słodka nadzieja, opiekunka starości*, jak mawiał Pindar⁴⁰. A i ty sam nie przytoczyłeś stosownie owego Eurypidejskiego wersu, choć skądinąd to dobre, że pozory są kłamstwem (tam gdzie mogą się nim okazać). Bo czy jest ktoś, dla kogo stwarzać możesz pozory bycia filozofem – ty, który sam przeciwko sobie dostarczyłeś tylu dowodów kłamstwa – jeśli tylko nie podąża za tobą owczym pędem? Czy już choćby samo ciało,

39 Entymemat (ἐνθύμημα): rodzaj syllogizmu, tj. logicznej dedukcji opartej na dwóch założeniach, uznanych za prawdziwe, np. a) Sokrates jest człowiekiem; b) wszyscy ludzie są śmiertelni; ergo: c) Sokrates jest śmiertelny (syllogizm); entymemat jest postacią syllogizmu (zwanego przez to niekiedy retorycznym syllogizmem), w której jedno z założeń pozostaje domyślne, np. a) Sokrates jest człowiekiem; ergo: c) Sokrates jest śmiertelny; rozróżnienie to prawdopodobnie nie pochodzi od Arystotelesa, dla którego entymemat to przede wszystkim rodzaj zwięzłego syllogizmu, niekoniecznie pomijającego jakiekolwiek założenie; por. BURNYEAT 1996.

40 „Towarzyszy słodka nadzieja, opiekunka starości, karmiąc serce – która w największym stopniu steruje krętymi zamysłami śmiertelnych”; Pindar F 214 Maehler.

nie do końca umyte z soli, która pokrywa ci kark i szerokie ramiona⁴¹, nie dowodzi twoich z falami zapasów? Czy nie zdradza w tobie wioślarza twoja dłoń jakby grubą przez to oprawiona skórą albo wolarza – przez odciski od rzemienia? Zaprawdę krzyczą one głośniejsz niż wszystkie Stentory⁴², i to nawet gdy wstąpiwszy na jakieś wzgórze, zakraczesz coś w szlachetny sposób: „Przyjacielem jestem Platona” – nikt ani trochę cię nie wysłucha, wiedz dobrze, gdy uszy rozbrzmiewają mu już wcześniej tamtymi dowodami.

Już dość, kochany, tego lekarstwa, już z wymiotów zostałeś uzdrowiony. Oddaj mi teraz zapłatę, oddaj to, co należy się za leczenie, i wypuść z ręki książkę. Tak, wypuść, zaklinam na dobrą żeglugę i dobre wiatry! A jeśli nie będziesz chciał wypuścić, to znieważaj, byle nie przy świadkach⁴³ – dośpiewam tutaj Homerem – w ciszy, dla siebie, by Platon nie usłyszał⁴⁴. Sam Platon [56r] zresztą zapewne nie, w żaden sposób: już dawno bowiem jego dusza, uleciawszy z członków, zstąpiła do Hadesu⁴⁵; ale ktoś spośród jego szlachetniejszych przyjaciół, kto, uniósłszy się wielkim na to gniewem, książkę wyrwie ci z rąk⁴⁶ i solidnie po pysku wytrząska.

41 Cytat z *Odysei* (6.225) – opis odnosi się do samego Odyseusza.

42 „Niż wszystkie Stentory”, dosł. „niż całe Stentory” (Στέντορας ὅλους); Stentor (imię mówiące, od στένειν, „krzyczeć, płakać, lamentować”) był heroldem greckim pod Troją znanym ze swego donośnego głosu; „głos Stentorowy” lub „krzyczeć głośniejsz od Stentora” stało się w związku z tym wyrażeniem przysłowiowym; por. Luc. *Luct.* 15; Suda s.v. Στεντόρειος φωνή (σ 1042); zob. też DLG s.v. στένω.

43 „Przy świadkach”, dosł. „przy licznych”.

44 „W ciszy... usłyszał” (σιγῇ... πύθηται): trawestacja Homerowego wersu: „w ciszy, dla siebie, aby Trojanie nie usłyszeli (πύθωνται)” – dotyczył on modlitwy Achajów o powodzenie dla Ajasa przed jego pojedynkiem z Hektorem (7.195).

45 Cytat z *Iliady* (16.885; 22.362) będący formularnym opisem śmierci Homerowych bohaterów.

46 Podobną scenę (która jednak nie dotyczy Platona) i za pomocą podobnego słownictwa przedstawia Lukian (*Ind.* 19).

τα μα

Utwory
Teodora Prodrumosa
wzorowane na
Lukianie
IV



μηχανη δ' εστιν ανηρθε/τα

Kat albo lekarz

Wydania i tłumaczenia

- G. PODESTÀ, *Le satire lucianesche di Teodoro Prodromo*, „Aevum” 21 (1947), s. 12–21.
- R. ROMANO, *La satira bizantina dei secoli XI–XV. Il patriota, Caridemo, Timarione, Cristoforo di Mitilene, Michele Psello, Teodoro Prodromo, Carmi ptocoprodromici, Michele Haplucheir, Giovanni Catrara, Mazaris, La messa del glabro, Sinassario del venerabile asino*, Torino 1999, s. 311–325 (reprodukcja tekstu Podestà).

Obecne tłumaczenie oparte jest na niepublikowanym wydaniu:

- T. MIGLIORINI, *Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: introduzione, edizione, traduzione e commenti*, Pisa 2010, s. 51–55 (praca doktorska).

[56r] *Jeśli człowiek byłby jednością, nie odczuwałby cierpienia*¹, mawiał lekarz z Kos². I ktoś mógłby człowiekowi³ temu czynić jakiegolwiek zarzuty, skoro trafia w samo sedno, przenikliwie ukazując ludzką naturę? Jakże bowiem [człowiek] mógłby odczuwać cierpienie, skoro, będąc jednością, z natury swej nie doznawałby niczego? Wszak cierpienie jest jakąś formą doznania, podobnie jak doznawaniem – odczuwanie cierpienia. To właśnie myśli Hippokratesa, wielkie, choć w niepozornych ukryte sylabach, jak to on zwykł – ważką i szlachetną myśl nielicznymi tylko spowijając słowami⁴. Ja zaś do tego argumentu dodałbym i to: jeśli człowiek byłby jednością, to nie byłby ani istotą żywą, ani też człowiekiem. Istota żywa bowiem złożona jest z wielu elementów, a człowiek jest istotą

1 Cytat zaczerpnięty z Hippokratejskiego traktatu *O naturze człowieka* (2); teorie, z którymi polemizuje jego autor, zakładały, że człowiek składa się tylko z jednego z omawianych tam „humorów”, tj. samej tylko krwi, samej flegmy lub samej żółci.

2 Hippokrates z Kos: słynny grecki lekarz i nauczyciel medycyny, żyjący w V wieku p.n.e. (daty narodzin i śmierci nie są znane); jego medyczna sława rozpowszechniona była już od początku IV wieku, jeśli nie wcześniej; przypisuje mu się autorstwo około sześćdziesięciu traktatów medycznych oraz dwudziestu siedmiu listów – wszystko zebrane w ramach tzw. *Corpus Hippocraticum*; traktaty te w istocie napisane były przez różnych autorów w różnych okresach, większość zapewne w latach 420–350 (niektóre jednak datowane są na III, a nawet II wiek p.n.e.); wyłożona w nim wiedza medyczna opiera się na tzw. teorii humoralnej, zgodnie z którą przyczyną schorzeń było zaburzenie równowagi między fizjologicznymi płynami, „humorami”, jak krew, żółć, czarna żółć, flegma, ropa (niekoniecznie sprowadzać się one musiały do liczby czterech – jak w cytowanym wyżej traktacie *O naturze człowieka*); por. Pl. *Prt.* 311b–c; Ar. *Pol.* 1326a; zob. też NUTTON 2004: 53–102; CRAICK 2015: xx–xxvi.

3 „Człowiekowi” (τῷ ἀνθρώπῳ): nieornamentacyjne powtórzenie; tym razem rzeczownik „człowiek” odnosi się do Hippokratesa.

4 Styl pism zawartych w *Corpus Hippocraticum*, ze względu na różnorodność autorów, sam w sobie jest również bardzo zróżnicowany, od eleganckiego – choć prostego – stylu w *O powietrzu, wodach i miejscach*, do chropawego i literacko niedopracowanego w *Epidemii*; zjawiskiem najbardziej charakterystycznym dla większości zawartych tam pism jest tzw. styl aforystyczny, w którym dominują stosunkowo krótkie i zwięzłe, lecz brzemienne w znaczenia frazy, oparte na antytezach, aliteracjach i asonansach, np. cytowany niżej (nieprecyzyjnie) aforizm „życie [jest] krótkie, sztuka zaś długa, dogodna okazja nagle, doświadczenie niepewne, osąd zaś trudny” (*Aph.* 1); por. CRAICK 2015: 10, 33, 66.

żywą. A jeśli uznać mielibyśmy, że ktoś jest bytem prostym, to dużo wcześniej pozbawić powinniśmy go istoty życia. A różne Proklosy z Licji niech na różny sposób ową dziwaczną osobliwość sobie tłumaczą, traktując istoty żywe jako złożone wyłącznie z ognia i z powietrza⁵ albo z pozostałej diady⁶ pierwiastków⁷ osobno. Sami sobie, nieszczęśnicy, przysparzają nieszczęść⁸.

Jeśli człowiek byłby jednością, nie odczuwałby cierpienia: a przecież odczuwa, bo jest różnorodny i złożony z wielu przeciwstawnych elementów, które choć za sprawą natury zawarły przyjaźń i zebrały się razem, nie zapomniały jednak o pradawnej wojnie, lecz za jej sprawą wszelkiego rodzaju różności chorób wywołują. Jeśli w istocie jedność pozbawiona jest cierpienia, wszystko zaś, co ją przewyższa, proporcjonalnie, to znaczy według tego, jak dalece przewyższa, ma większy udział w cierpieniu, to spośród wszystkich najbardziej przewyższyłem jedność ja. Bo nie tylko arcychwórka⁹ pierwiastków, jak można sądzić, lecz arcy-

5 Por. Procl. in *Prm.* 812 Cousin: „niech od ideału człowieka pochodzi tak jakiś niebiański człowiek, jak też ognisty, jak i złożony z powietrza, jak i z wody, a w końcu zaś z ziemi”.

6 Diady (δῦάδες): w tym miejscu Prodromos posługuje się terminem technicznym filozofii starożytnej w zgoła nietechnicznym znaczeniu (zob. LSJ s.v. 2 i 3); przez diadę rozumie on po prostu parę – tu pierwiastków (ogień – powietrze, woda – ziemia etc.); w neoplatońskiej filozofii Proklosa natomiast diada funkcjonuje jako metafizyczna zasada wszechświata razem z monadą (lub henadą); jako taka, diada wpisuje się w opozycji między jednością (monada) a wielością (diada), zamysłem lub formą (monada) a materią (diada) itp.; koncepcja ta przejęta została przez Platona od Pitagorasa i Pitagorejczyków; zob. Proklos, in *Prm.* passim; in *Ti.* passim; por. DL 8.25 (= FGh 273 F 93); zob. też *Philoplaton* 53v.

7 Doktryna czterech „pierwiastków” – ognia, powietrza, wody i ziemi – rozumianych jako podstawowy budulec wszechświata, przypisywana jest Empedoklesowi, od którego przejął ją Arystoteles; por. Empedokles 31 A 28 i 78 D-K; zob. też Arystoteles, *GC* passim.

8 „Nieszczęśnicy... nieszczęść”, dosł. „nieszczęśni... demony” (κακοδαίμονες δαίμονας): gra słów, której nie sposób oddać w przekładzie; por. „demoni cattivi... cattivi demoni” (Romano); „poveri diavoli... diavoli” (Migliorini).

9 Arcychwórka (τετρακτύς): Pitagorejski concept, suma pierwszych czterech liczb (1, 2, 3 i 4), która daje dziesięć, liczbę uznawaną przez pitagorejczyków za doskonałą; arcychwórka zapisywana była również graficznie w postaci trójkąta

ósemka albo arcydwunastka¹⁰, albo nawet coś ponad to złożyła się na mnie i więcej dała mi życia i choroby nie tylko od wszystkich innych ludzi, lecz także i innych istot żywych, *które po ziemi pełzają i oddychają*¹¹, a do tego jeszcze dorzuciłbym „i po morzu pływają”¹². Jeśli bowiem byt prosty pozbawiony jest cierpienia, [56v] to im bardziej jest złożony, tym bardziej schorowany¹³: taką właśnie ja jestem jakąś dziwną istotą żywą, miotaną niedomaganiem ciała niczym piłką przez grających chłopców.

Wszystkie te bowiem choroby, które albo za sprawą niezdrowego trybu życia, albo delikatności ciała, albo też jakiegokolwiek innej nawałnicy losu na nas spadają, moglibyśmy zrzucić jedno na nasz własny brak umiaru, inne na naturę, a jeszcze inne na los. Wszystkie te jednak, których ponad to jeszcze przysparzają nam owi znakomici Asklepiadzi – bo tak chcą być tytułowani ci, których zapisano do grona lekarzy – ci, których Hippokrates i Galen, gdyby tylko się tu pojawili, oskarżyliby o uzurpację przywilejów¹⁴, którzy stroją się w szaty lekarzy, bez nich jednak są kopaczami,

równobocznego, którego podstawę stanowiły cztery punkty, wierzchołek zaś jeden; por. Iamb. VP 162; S.E., M 7.94; RIEDWEG 2005: 82.

10 „Arcyósemka albo arcydwunastka” (ὀγδοὰς ἢ δωδεκάς): dosłownie „ósemka albo dwunastka” (sob. LSJ s.v.); kontekst jednak sugeruje traktowanie tych dwóch liczb jako żartobliwych wielokrotności Pitagorejskiej *tetraktys*; zob. też *Filopatris* 12.

11 Il. 17.447.

12 „I po morzu pływają” (καὶ κατὰ θαλάσσης κυβιστᾷ): nie jest to cytat ze znanego nam tekstu, a jego metrum (daktyl i dwa palimbakcheje) wyklucza epicką proveniencję; prawdopodobnie jest to inwencja samego Prodomosa; czasownik „pływać” – dosłownie „skakać głową naprzód” – pojawia się jednak w *Iliadzie* (16.745, 749).

13 Dialektykę jedności i złożoności opisuje w poemacie *O naturze* Empedokles, F 17 D-K; por. KIRK – RAVEN – SCHOFIELD 1999: 286–287.

14 „Oskarżyli o uzurpację przywilejów” (δῶκαθ' ὅσον ξενίας): nawiązanie do formy publicznego oskarżenia (γραφὴ ξενίας) w starożytnych Atenach, wymierzonego przeciwko cudzoziemcom lub metojkom, których przyłapano na nieuprawnionym korzystaniu z przywilejów obywatelskich (w tym również pozostawianiu w związku małżeńskim z obywatelem lub obywatelką); przyjmuje się, że zachowaną mową sądową reprezentującą ten rodzaj sprawy jest [Dem.] 59; zob. CAREY 1992: 3–4; por. jednak KAPPAS 1999: 198–206; 2005: 78.

farbiarzami i garbarzami. Naśladują¹⁵ pod tym względem owego osła z bajki¹⁶, usiłując pod lwią skórą ukryć to, co w istocie jest oślim rykiem.

Jak wielu słów wymaga ta sprawa według was, obecni tutaj? Ja, w skrócie, sądzę, że nazwać należy ich wrogami ludzkiego zdrowia, niedouczonymi rzeźnikami naszych ciał, nieludzkimi katami i nieczystymi duchami natury. I niczego bardziej strasznego im nie życzę, jak tylko tego, by wpadli kiedyś we własne ręce. W ten bowiem sposób szybko wykończyliby się nawzajem, jeśli tylko bóg wzbudziłby wśród nich wojnę domową. Każdego innego człowieka bowiem mierząc własną miarą, i uznając stąd tak wielką istotę za nic niewartą, najmniejszego absurdu w swoich czynach nie dostrzegają, nawet jeśli każdy z nich swoją brzytwką załatwi dziesięciu lub piętnastu zdrowych mężczyzn. Jakże wspaniałych zatem ustanowiły prawa w nich właśnie opiekunów państwow. Tych więc, którzy przez swoją głupotę całe domostwa bez zwłoki wyludniliby jeszcze tego samego dnia, uznaję za najgłupszych z ludzi i mądrych tylko wtedy, gdy trzeba zrobić krzywdę. Będąc wrogami rodzaju ludzkiego i podnosząc nieczystą rękę na wszystkich, zadają gwałt nie bez lęku i ostrożności. Jeśli więc czyjeś lekają się ręki, temu osłabiają te części ciała [57r], które składają się na jego siłę. Jeśli zaś drżą przed cnotami jego umysłu oraz języka, temu wieże obłętnicze wokół ust rozstawiają i szturmują albo język, albo zęby, albo też wargi.

Nie jest to jednak mój przypadek – zaprawdę dopóki i między mną a owymi antylekarzami nie zaczęła się wojna o te same zęby. Oimoi, czemu znów cierpię? Przypomniałem sobie cierpienie i zazgrzytać chcę zębami na te duchy nieczyste, nie potrafię jednak,

15 „Naśladują”: tłum. za Migliorini; podany tekst (ἀπομιμνύουται) zawiera literówkę. Poprzednie zdanie oddane zostało za oryginałem jako anakolut.

16 Nawiązanie do bajki Ezopowej, przytoczonej w trzech podobnych wersjach (199 Hausrath, HUNGER 1959–1979), a nawet czterech (po uwzględnieniu 155 Hausrath, HUNGER 1959–1979): przywdziawszy skórę lwa, osioł straszył zwierzęta i ludzi; dopiero lis usłyszał jego ryczenie dobywające się spod przebrania; „morał” bajki dowodzić ma, że prostaka, który udaje kogoś lepszego, często zdradza język.

bo jedne mi się ruszają, a drugie są w różnych miejscach wyrwane. Zmuszam język, by w czyn wprowadził moją zemstę, niczym plektron jednak nie ma jak dokonać czegokolwiek, gdy struny są zerwane. Dalej więc, dłonie, przejmijcie dla mnie wojnę, wy, za waszych krewniaków, zęby. Jak powiedział ktoś, *wszystko płynie razem, wszystko razem oddycha i wszystko razem cierpi*¹⁷. Dalej więc, dłonie – wzywam was niczym syn Melesa¹⁸, muzy olimpijskie¹⁹ – dajcie odpór, wy, miłujące mądrość, rzeźnikom, naostrzcie pióro przeciwko nieczystemu żelazu i zetnijcie raz a dobrze odrastającą na nowo głowę owej bizantyńskiej hydry. Przybądź mi i ty z pomocą, Hippokratesie-Iolaosie²⁰: bądź pomocnikiem mojemu Heraklesowi, przypalając bezgłowe kikuty²¹.

Żeby jednak nikt nie krytykował kśliwości moich słów – bo są i tacy, zgoda niewinnym gotowi czynić zarzuty – kontynuując odtąd mój wywód, schowam to, co mam przeciwko spustoszeniu

17 Aforyzm Hippokratesa (*Alim.* 23); oryginalny kontekst zapewne zamiast „razem cierpi” (συνπαθέα πάντα) wymagałby „razem doświadczają”.

18 Syn Melesa (ὁ Μέλητος): nie chodzi tu o żadnego z poetów tragicznych o imieniu Meletos (*TrGF* 47, 48; ten drugi to oskarżyciel Sokratesa), lecz o *genetivus originis* od nazwy rzeki Μέλης; ὁ Μέλητος, syn Melesa (eponimicznego boga owej rzeki) i nimfy Kritheis, to Homer; wg innych świadectw miał on zostać urodzony przy rzece Meles, skąd z kolei imię Melesigenes, przypisywane mu już w starożytności; por. Suda s.v. Μέλης i s.v. Ὁμηρος; *Certamen Homeri et Hesiodi*; Efor z Kyme *FGrH* 70 F 1 (= [Plutarch], *Vita Homeri* 1.2).

19 Chodzi o inwokację do Muzy i do bogini rozpoczynające *Odyseję* i *Iliadę* (*Il.* 1; *Od.* 1, 10).

20 Iolaos: bratanek i towarzysz Heraklesa, syn ludzkiego brata-bliźniaka tego ostatniego, Ifiklesa; razem z Heraklesem brał udział w wielu jego przygodach (niektóre z dwunastu prac, wyprawa Argonautów); po śmierci Heraklesa przeprowadził jego potomkom (Heraklidom) prześladowanym przez władcę Argos (lub Myken), Eurysteusa, i w bitwie w Attyce zgładził tego ostatniego; przypisuje się mu również pierwsze zwycięstwo olimpijskie oraz założenie kolonii na Sardynii; por. Eur. *Hclld.*, Paus. 1.44.10, 5.17.11, 7.2.2; DS. 4.29.

21 Zgładzenie Hydry Lernejskiej było drugą z dwunastu prac Heraklesa, które wykonać miał na polecenie prześladowającego go Eurysteusa, władcy Argos (lub Myken); Hydra była potworem wodnym (stąd nazwa) o wielu głowach (najczęściej źródła podają dziewięć), które po odcięciu odrastały; stąd kluczowa rola Iolaosa, który przypalał kikuty, zapobiegając w ten sposób odrastaniu głów; zob. Hes. *Th.* 313–318; DS. 4.11.5–6; [Apollod.] 2.77–80; Hyg. *Fab.* 30.

moich naturalnych zębów. Bo całe moje ciało wydaje się być słabującym narzędziem słabującej duszy, szczególnie zaś dużo nieszczęść skupiło mi się na głowie, którą natura ustanowiła koroną całego ciała, a przy tym jakby arsenalem wszystkich zmysłów uczyniła. Wokół tej oto fortecy²² przede wszystkim wrogie choroby prowadzą ze mną wojnę i bywa że wynajdują rozmaite fortele, już to przeciw oczom, już to przeciwko uszom, [57v] a czasem też przeciw nosowi. Ani też mury zębów nie zostały niedoświadczone przez nieszczęście: przeciwnie, wojna wkroczyła najpierw na siekacz, później zaś na trzonowe i w ten oto sposób naturalny ciała młyn spustoszyła, zniszczywszy jedno z żaren.

Zaklinam was, mężowie, byście nie próbowali cierpienia własnym doświadczeniem, lecz z cudzych przypadków wyciągali wnioski. Z powodu tego nieszczęścia bowiem chciałem już właściwie umrzeć i niczym jałówka kąsana przez gza²³ obchodziłem wszystkich Asklepiadów i naradzałem się z nimi w sprawie mojego przypadku. Niemalży zgola spór dał się wśród nich dostrzec: niektórzy bowiem, niczym okrutni tyrani, sposobili się przeciwko żyłom, inni żegadło przeciwko uchu rozżarzali, byli też i tacy, co ziele bertram²⁴ zachwalali – a pomijam już tych bardziej ambitnych, co zapowiadali mi Księżyc w całości sprowadzić na ziemię zakłębami²⁵, posyłając w ten sposób po najjaśniejszego lekarza dla

22 „Fortecy” (ἀκρόπολις): forteca to zarazem „górne miasto”, niejednokrotnie polityczny ośrodek greckiego miasta-państwa, co z kolei stanowi dużo bardziej wyrazistą metaforę głowy.

23 Nawiązanie do mitu Io, kochanki Zeusa, córki eponimicznego boga-rzeki Inachosa, władcy Argos; zazdrosna Hera, żona Zeusa, przemieniła Io w jałówkę, którą oddała pod straż smoka o stu oczach o imieniu Argos; gdy uwolnił ją wysłany przez Zeusa Hermes, zgładziwszy podstępem Argosa, Hera zesłała gza, który kąsać miał Io (wciąż w postaci jałówki) i gnać przez wszystkie ziemie; jej tułaczka i udręka zakończyły się dopiero w Egipcie, gdzie Zeus przywraca ją do ludzkiej postaci, ona zaś rodzi mu syna, Epaphosa, który stał się praprzodkiem Danaosa i Danaid, a także Kadmosa, herosów-założycieli miast helleńskich; zob. *RE* s.v. Io i s.v. Epaphos.

24 „Ziele bertram” (πύρεθρον): jego korzeń stosowany był przez starożytnych lekarzy min. jako środek na ból zębów; por. *Dsc. Eup.* 1.67.1.

25 Sprowadzanie Księżyca na ziemię było jednym z najbardziej znanych motywów magii starożytnej; w tekstach antycznych powiązane przede wszyst-

moich zębów. Każdy swoje zachwalał, a bardzo wiele przy tym było wzajemnych obelg, wrzasków i skakania sobie do oczu, tak że i u mnie cierpienie ustąpiło śmiechowi. Wreszcie stanął wśród nich²⁶ jakiś człowiek beczelny i bardziej od innych rozwrzeszczany i rzekł: „Jakże to, głupki, czy jeszcze nie zrozumieliście? Boli cię ząb? Wyrwij go!“. To powiedział, zgromadzenie zaaprobowało, a ja dałem się przekonać. Dlaczego bowiem miałem nie ufać tak sędziwemu człowiekowi, który siwizną swą dawał świadectwo jakiegos wielkiego doświadczenia i sprawiał wrażenie, że niekroćki zgoła czas razem z długą sztuką²⁷ nie staną na drodze jego rozumowi. Zbroić się zaczął więc od razu przeciwko zębom²⁸ – choć żaden z niego Machaon ani Podalejros²⁹, bliski za to Echetosowi³⁰

kim z działalnością tesalskich czarownic i uprawianą przez nie magią miłosną; nie wiemy, co leżało u podstaw ukształtowania tego motywu (być może blisko-wschodniej proveniencji), niewykluczone jednak, że był on związany ze zjawiskiem zaćmienia Księżyca; m.in. za to starożytni czarownicy atakowani byli przez Hippokratesa i jego uczniów; por. Ar. Nu. 746–752; Pl. Grg. 513a; Plu. Mor. 145c–d; Ov. Am. 2.1.23–28; Hipp. Morb.Sacr. 1.29; por. DICKIE 2001: 41 (i passim); OGDEN 2002: 236–240.

26 „Stanął wśród nich”, dosł. „skoczywszy w środek między nich” (εἰς μέσους ἐμπηδῆσας αὐτούς).

27 „Niekrótki zgoła czas... sztuka” (οὐ βραχὺν χρόνον τῇ μακρῇ τέχνῃ): trawestacja słynnego Hippokratejskiego aforyzmu „życie [jest] krótkie, sztuka zaś długa” (ὁ βίος βραχὺς, ἡ δὲ τέχνη μακρῇ), Aph. 1.1.

28 „Zbroi się” (ὀπλιίζεται): niczym Homerowy bohater; por. Il. 7.415, 8.55; Od. 14.526.

29 Machaon i Podalejros: bracia, synowie Asklepiosa (lub Posejdona), w *Iliadzie* (oraz zaginionych poematach cyklicznych) przedstawiani jako „lekarze polowi” greckiej armii; mieli pochodzić z Tessalii, skąd przyprowadzili kontyngent okrętów; według zaginionego *Zburzenia Ilionu* (*Iliupersis*) Machaon miał być chirurgiem, Podalejros zaś specjalistą chorób wewnętrznych; ten pierwszy zginać miał pod Troją z ręki Penteseilei lub Eurypylosa, ten drugi natomiast wyleczyć miał później ranę Filokteta i rozpoznać szaleństwo Ajasa; po upadku Troi wylądował w Karii (zagnany tam przez burzę lub wypełniając polecenie wyroczni), gdzie założył miasto Symos; por. *Iliada* passim; *Iliupersis* F 4 Bernabé (= Sch. Il. 11.515); *Ilias parva* F 30 Bernabé (= Paus. 3.26.9); [Apollod.], Epit. 4.8, 5.1, 6.2; Soph. Phil. 1333.

30 Echetos: wspomniany w *Odysei* król władający częścią Grecji lądowej naprzeciwko Itaki, znany z okaleczania cudzoziemców; por. Od. 18.83–87; 21.305–310.

i Falarisowi³¹ – ja zaś siedziałem, tak sobie rozmyślając. Oznajmiono więc przybycie owego kata: jeśli ktoś dałby wiarę, posturą niewiele różnił się on od Demokrytejskich atomów³² czy [58r] od punktu geometrycznego. Na zgiętym ramieniu niósł monstrualne, lecz zgoła szlachetne żelazo, któremu nawet z największym trudem zaszkodzić nie mogłyby kły ogromnych słoni czy dzikich odyńców. Wielkim więc dziwem było, o słowa, zobaczyć tę pozbawioną rozmiarów kropkę potrzásającą tak osobliwie, kuriozalnie wręcz wielkim ciężarem.

Do tamtych chwil wszystko było miksturą cierpienia i śmiechu; bym zaś opowiedział o tym, co potem, pożyczcie mi zęby. Ja bowiem cały powierzyłem się losowi i milczałem niczym jakieś ofiarne zwierzę, on zaś nie wiem któremu z bogów czy demonów składał w ofierze moją szczękę³³. Wtedy też zapewne postanowił zasięgnąć wyroczni w sprawie swojej własnej głupoty. Nie z trzewi i wątroby³⁴, jak niektórzy ze starożytnych, ani przez słuchanie³⁵ aulosu i bębenków, jak wtajemniczeni w misteria

31 Falaris: tyran Akragas na Sycylii, gdzie rządził w I poł. VI wieku p.n.e. przez 16 lat; już w I poł. V wieku p.n.e. stał się archetypem okrutnego tyrana; przypisywano mu między innymi smażenie ludzi żywcem w specjalnie na ten cel sporządzonym byku z brązu; por. Pindar *P* 1.95; Cic. *Rep.* 1.28.44; *Off.* 2.26; zob. też Luc. *Phal.*

32 Atomizm: doktryna filozoficzna, zgodnie z którą rzeczywistość składa się z dwóch elementów – niepodzielnych atomów (ἄτομα) i próżni (κενόν); stworzona w I poł. V wieku p.n.e. przez Leucypa z Abdery (lub Miletu albo Elei), rozwinięta przez Demokryta z Abdery i przejęta przez Epikura oraz jego następców.

33 „Szczękę”, dosł. „usta” (στόμα).

34 „Trzewi i wątroby” (σπλάγχων καὶ ἥπατος): w starożytnej Grecji praktykowano wrożenie z układu płatów wątroby zwierzęcia ofiarnego, a także z innych wnętrzności (pęcherzyk żółciowy, nerki, płuca); praktyka ta przyjęła się dopiero w VI wieku (Homer jeszcze o niej milczy) i pochodziła zapewne z Bliskiego Wschodu; por. Eur. *El.* 819–829; Ar. *PA* 667a; zob. też DILLON 2017: 212–262; BURKERT 1992: 46–53.

35 „Przez słuchanie... Macierzy”: przytoczony niemal dosłownie fragment Porfiriusza (*Anebon.* 2.2c) – którego dosłownie cytuje też Jamblich (*Myst.* 3.9) – „jak niektórzy słuchając albo cymbalów, albo bębenków, albo jakieś melodii, napełnieni zostają bóstwem, niczym Korybanci i przez Sabazjosa opętani i czciciele Wielkiej Macierzy (μητρῴοντες)”; zob. też SAFFREY 2000: 88.

Korybantów³⁶, opętani przez Sabazjosa³⁷ czy czciciele Wielkiej Macierzy³⁸, ani też³⁹ niczym kapłan Klariosa⁴⁰ w Kolofonie⁴¹, przez wypicie wody, ani też za sprawą tronu nad rozpadlinami⁴², jak

36 Korybanci: pomniejsze bóstwa pochodzenia anatolijskiego (pierwotnie: *kyrantes*), już w V wieku identyfikowani z Kuretami, a także z Kabirami; ich kult miał charakter misteryjny, ekstatyczny, kojarzony z boskim szałem (*enthousiasmos*) wywoływanym muzyką i towarzyszącym jej tańcem z bronią; por. Eur. *Ba.* 124–125; *Hipp.* 141–144; Ar. *Lys.* 558; *Vesp.* 119; Pl. *Euthyd.* 277d; zob. też BREMMER 2014: 48–53; RE s.v. Korybanten.

37 Sabazjos: bóstwo pochodzenia frygijskiego; po raz pierwszy wspomniane w tekstach greckich (Arystofanes) w II poł. V w. p.n.e.; jego kult miał charakter misteryjny, ekstatyczny i orgiastyczny; niejednokrotnie powiązany był z kultem Wielkiej Macierzy (zob. niżej), a także z kultem Dionizosa; zob. Ar. *Av.* 875f; *Lys.* 388–90; *Vesp.* 8–9; Dem. 19.259; zob. też KOESTER 1995: 186–189; BURKERT 2007: 184.

38 „Czciciele Wielkiej Macierzy” (μητρῴζοντες): Wielka Macierz lub Matka bogów to Kybele, bóstwo pochodzenia frygijskiego, niejednokrotnie nazywana też po prostu „Matką” (Μήτηρ); jej przyjęcie przez Greków było zarazem synkretycznym połączeniem z funkcjonującymi już postaciami bogini-matki (Rea, Demeter, Artemida); jej mitycznym kochankiem (i zarazem archetypem jej kapłanów) był Atis, który dokonał samokastracji; jej kult, w którym pierwszoplanową rolę odgrywali samookałeczeni kapłani (*galloi*), miał również charakter misteryjny i orgiastyczny; włączony do oficjalnego kultu w Rzymie w roku 204 p.n.e.; por. Cat. 63; zob. też ROLLER 1999; KOESTER 1995: 184–186; BURKERT 2007: 43.

39 „Ani też... Branchidach”: kolejny fragment oparty na tekście Pofiririusza (*Anebon.* 2.2d) i Jamblicha (*Myst.* 3.11): „niektórzy więc pijąc wodę, niczym kapłan Klariosa w Kolofonie, inni siedząc przy rozpadlinach, jak delfickie wieszczki (θεσπίζουσαι), inni wdychając opary z wód, niczym profokinie (προφήτιδες) w Branchidach”; zob. też SAFFREY 2000: 88.

40 Chodzi o Apollona z kultowym przydomkiem Klarios (od nazwy sanktuarium Klaros).

41 Skróć myślowy; Klaros, sanktuarium Apollona, leżało na terytorium Kolofonu; w czasach Grecji klasycznej pozostawało na uboczu, w cieniu dużo słynniejszych wyroczni Apollińskich, jak Delfy i Didyma; jego największa sława przypadła na czaszy rzymskiej dominacji; wieszczenie w Klaros powierzono było mężczyznom; podobnie jak w Didyma, kapłan wprowadzał się w trans po wypiciu wody ze świątynnego źródła; por. ILES JOHNSTON 2008: 77; GRAF 2009: 49–50; DILLON 2017: 340–345.

42 „Tronu nad rozpadlinami” (ἐπὶ τῶν στομίων καθέδρας): tradycyjnie przyjmowano, że delficka Pythia wprowadzała się w wieszczę trans, wdychając opary dobywające się z rozpadliny, przy której znajdował się zajmowany przez nią trójnog; najwcześniejszym świadectwem tej „procedury” jest jednak Diodor Sycylijski; mniej rozpowszechnione teorie (Lukian) wiązały jej trans z piciem wody z kastalijskiego źródła i z żuciem liści wawrzynu; por. DS.; Luc. *BisAcc.* 1;

delfickie wieszczki, ani też jak wróżący z kaszy jęczmiennej⁴³ albo też prorokinie w Branchidach⁴⁴. W jaki sposób zatem? Przez rozcięcie szczęki i dziąseł. Te właśnie poćwiartował swoim rzeźniczym tasakiem i odsłoniwszy zęby, zaczął je mierzyć. Po wybadaniu zaś u cierpiącego wszystkiego – dopiero wtedy, a przy tym jeszcze ledwo trafiwszy – zaczął wyrывать. I rwał, o Asklepiosie i Hippokratesie, ciągnąc nieszczęśnika to w jedną, to w drugą. Gdy więc ów pigmej wydawać mi się zaczął olbrzymem jakimś, sturękim i na sto łokci⁴⁵, wtedy też uwierzyłem, że szczur faraona, małe zwierzątko, potrafi zabijać ziemnowodne⁴⁶ krokodyle, a mała świnka umie stanąć przeciwko ogromowi słonia.

W końcu nieszczęśny ząb, nie zdzierżywszy tak częstych ciągnięć i pociągnięć, rozcięty zostaje na dwie części. Ból taki, że tylko dla zupełnie znieczulonych nie byłby oczywisty, a bluzgająca stru-

Plu. Mor. 432c–438d; PARKE 1956: 1.19–28; FONTENROSE 1978: 194–207; ILES-JOHNSTON 2008: 45–50; GRAF 2009: 54; SCOTT 2014: 20–21; DILLON 2017: 368–369.

43 „Wróżący z kaszy jęczmiennej” (ἀλφίτομάντεις): wspominają o nich również Porfiriusz i Jamblich; być może tożsami z wymienionymi przez Klemensa Aleksandryjskiego „wróżącymi z jęczmienia” (κριθομάντεις); niewiele jednak wiemy o jednym i o drugim; wzmianka u Klemensa sugeruje, że wróżenie z jęczmienia nie było powiązane z praktyką którejkolwiek słynnej wyroczni; por. Clem. Al., *Protr.* 2.11.3; *Porph. Aneb.* 2.3a; *Iambl. D.M.* 3.17; zob. też ILES JOHNSTON 2008: 109; DILLON 2017: 135n96, 398.

44 „Prorokinie w Branchidach” (τὰς ἐν Βραγχίσι προφῆτιδας): chodzi o wyrocznię Apollona w Didyma koło Miletu; w istocie Branchidzi to imię rodu, który sprawował pieczę nad sanktuarium (i z którego rekrutowali się prorocy – mężczyźni) do zdobycia Miletu przez Persów (594 p.n.e.); wówczas sanktuarium zostało spustoszone i pozostało takim aż do podboju Aleksandra (334 p.n.e.), który je odnowił i przywrócił praktykę wieszczenia; odtąd z kolei wyrocznia znajdowała się pod bezpośrednią kontrolą Miletu, skróć myślowy, wiążący ją z imieniem Branchidów, pozostał jednak w mocy; w okresie hellenistycznym wieszczki miały wprowadzać się w trans, wdychając opary wody ze świątynnego źródła; por. *Jamblich D.M.* 3.11; zob. też FONTENROSE 1988: 78–85; ILES JOHNSTON 2008: 85; GRAF 2009: 60; DILLON 2017: 338.

45 „Na sto łokci” – albo „o stu łokciach” (ἐκατόμπεχς): prawdopodobnie gra słów oparta na obu znaczeniach.

46 „Ziemnowodne” (ἀμφιβίους): tj. żyjące zarówno w wodzie, jak i na lądzie (twierdzenie z biologicznego punktu widzenia nieprecyzyjne).

mieniem krew potwierdza mity o Marsjaszu⁴⁷, z którego okaleczonego ciała⁴⁸ spłynąć miały rzeki⁴⁹ nazwane jego imieniem. Nie wystarczyło to jednak owej nieludzkiej duszy ani też nóż rzeźnicki [58v] nie zaznał chwili odpoczynku: wszędzie *nieszczęście piętrzyło się na nieszczęściu*⁵⁰, jak powiedziałby Homer. I jakby nie dość było tej okrutnej tyranii, o której mówimy, a wy słuchacie: jeszcze i żegadłem przypalił to, co pozostało. To wszystko uczynił mi ów szlachetny człowiek; mnie zaś do zemsty wystarczyłoby tylko tyle, żeby nie pozostała bezczynna ta oto część prawa mojąszowego: zęba wyrwać za ząb i oko za oko. Teraz jednak zamiast tego mam figę z makiem: słowa jedynie mogę wystawić przeciwko temu, kto ich i tak nie rozumie⁵¹.

Tak więc utrzymuje nasze państwo takich oto, a oni do tego, o czelności, właściwym uznają pobierać za swoją nieludzką zapłatę – jakby wstydzili się być niegodziwymi za darmo – i pasą się na naszej głupocie. Nikt przecież nie kupiłby miecza na swoją głowę ani nie wprowadziłby do domu wściekłego psa o ostrych zębach; tych tymczasem zgola chętnie wynajmujemy przeciwko sobie samym i nieświadomie za wielkie pieniądze swoją własną kupujemy śmierć. Dalej, mamy surowe prawa przeciwko złodziejom, a nad rozbójnikiem wisi karząca ręka: bo żadną inną miarą państwo nie może nazywać się praworządnym niż przez

47 Marsjasz: frygijski bóg rzeczny, opiekun leżącego nad jednoimienną rzeką miasta Kelajnaj (później Apamea); Marsjasz miał postać satyra; uchodził za (drugiego po Atenie) wynalazcę aulosu i muzyki auletycznej; z tego też powodu rzucić miał wyzwanie Apollonowi, który konkurować miał z nim grą na lirze; zwyciężony, został przez Apollona obdarty ze skóry i powieszony na sośnie.

48 „Okaleczonego ciała”, dosł. „mięsa” (ἐκ τῶν σαρκῶν).

49 „Spłynąć miały rzeki”, dosł. „Marsjasza, który spłynął rzekami” (Μαρσύαν... τοὺς ποταμούς... ἀπορρέυσαντα): przekład oparty na emendacji lekcji manuskryptów ἀπόρρευστα do ἀπορρέυσαντα; imieniem Marsjasza nazwane były dwie frygijskie rzeki (obie będące dopływami Meandry), a ponadto dopływy Orontesu w Syrii i Eufratu.

50 Il. 16.111; tłum. K. Jeżewskiej.

51 „Słowa... przeciwko temu, kto ich nie rozumie” dosł. „słowa przeciwko bezrozumnemu” (λόγους κατὰ τοῦ ἀλόγου); w oryginale gra słów: „słowo” (λόγος) – „nierozumny” (ἄλογος).

wymierzanie kary przestępcom. Tych zaś rozbójników i rabuśiów – rozboju bowiem dokonują na ludzkich ciałach, rabują zaś tytuł lekarza – nie tylko pozostawia zupełnie bez kary, ale do tego nawet, jak tylko może, obsypuje dobrodziejstwami. Gdy Taur⁵² zabija cudzoziemca, uchodzi to za rzecz bezprawną i niehumanitarną; ci zaś w majestacie prawa zabijają swoich. O ile bardziej jest to bezprawne i bezbożne od tamtego! A i to, co my sami robimy, nawet spartańską przewyższa surowość i wytrzymałość się zdaje: że sami z własnej woli przychodzimy do tych, którzy nie tylko nas poniewierają, ale także uśmiercają. Nawet szaleństwo odyńców bije to na głowę, ilekroć sami się przyprowadzając, gromadnie śpieszymy w stronę odsłoniętego noża.

„Tak – powiedzą – ale niesłusznie zarzucasz⁵³ lekarzowi głupotę z powodu jednego niepowodzenia. Przecież ani szewca, ani garniarza, ani też przedstawiciela jakiegokolwiek innego rzemiosła lub wiedzy nie nazwałby nikt nieukiem, jeśli ten raz jeden źle zszłyby but, tamten zaś przez przypadek krzywo uformowałby brzeg garnka. Samej naturze zdarzało się niekiedy pobiłdźić, czego świadectwem są Empedoklesowe *byki o ludzkich twarzach*⁵⁴; nie wynika z tego jednak, że natura jest [59r] niedouczonego twórcą”.

Gdybyś tylko, człowieku, był tak biegły i w sztuce medycznej, jak jesteś w pokrewnych antytezach – miałbyś wtedy jakąś iskrę talentu. Poza tym, skoro taki jesteś mądry, nie tylko Empedeklesa

52 Taur (Ταῦρος): mieszkaniec Chersonazu Taurydzkiego, współczesnego Półwyspu Krymskiego; Taurowie, zgodnie z legendą, mieli zabijać cudzoziemców, którzy przybyli do ich kraju, jako ofiary dla Artemidy; wątek ten porusza w swojej tragedii *Ifigenia w kraju Taurów* Eurypides; Migliorini, dużo mniej przekonująco, sugeruje, że jest to aluzja do mitu Minotaura, który (jako pół byk) w istocie zabijał cudzoziemców przywożonych na Krete; zob. też Podestà („il toro che uccide animale diverso da lui”) i Romano („un toro uccide qualche animale diverso da lui”) – nie ma w tekście greckim wzmianki o jakimkolwiek zwierzęciu.

53 „Zarzucasz”, dosł. „oskarżasz” (ὀργάζῃ): starogrecki termin techniczny, w klasycznym dialekcie attyckim oznaczający podjęcie się funkcji dobrowolnego oskarżyciela przed sądem.

54 „Byki o ludzkich twarzach” (βοῦγενὶ ἀνδρόπρωπα): cytat z fragmentu zaginionego poematu dydaktycznego *O naturze* (F 61 D–K), który przytaczają Aristoteles (*Phys.* 198b), Elian (*Nat. anim.* 16.29) i Symplicjusz (*Phys.* 371.33).

filozofię trzeba było dokładnie zgłębiać, lecz także zerknąć na to i owo u Heraklita, i to najlepiej przed pozostałymi. *Jeden wart dla mnie dziesięciu tysięcy*⁵⁵, mówi mędrzec, toteż jeśli ubliżać jednemu się wydasz, to tak jakbyś dziesięciu tysiącom naubliżał. Sprawa bowiem dotyczyć powinna nie tego ilu, co kogo. Skoro zaś mędracy twierdzą, że człowiek to wielki wszechświat zamknięty w małym⁵⁶, to i za zabójstwo wszechświata należałoby ścigać ciebie, który zabiłeś człowieka. Pomijam już to, jak wielu ludzi *duše do Hadesu strąciłeś*⁵⁷ nowy przewodniku trupów, jak często trupami wypełniłeś po brzegi korab Charona⁵⁸ i zawracałeś głowę Ajakowski⁵⁹, który przez ten tłum gubił się w rachunkach. Wiedzą to owdowiałe kobiety, pozostawione na tym świecie; wiedzą matki, którym niemowlęta wydarła śmierć; wiedzą też i inne, które straciły bliskich i przyjaciół.

„No dobrze – powiada – dlaczego jednak to na nasz temat rozprawiasz, nowy prawodawco? Będziemy przymierać głodem, marznąć i zimą bez butów chodzić. Nie znamy i nie uprawiamy

55 „Jeden... dziesięciu tysięcy” (εἷς γὰρ ἐμοὶ μυρίαί): słowa Heraklita – „jeden wart dla mnie dziesięciu tysięcy, jeśli będzie znakomitym [człowiekiem]” (εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὼν ἀριστος ἦι) – cytowane (i przypisane mu imiennie) przez Galena, Symmachu (niedokładna, łacińska parafraza) i w listach samego Prodro-mosa; osobliwością jest accent μυρίαί – podany w tekście dialogu (a także w liście Prodro-mosa) – sugeruje sens „niezliczeni”; ten natomiast przekazany przez Galena wyraźnie oznacza „dziesięć tysięcy”; por. F 49 DK (zob. też Demokryt F 98 DK), Gal. 8.773 Kühn (*De dignoscendis pulsibus*); Symm. Ep. 9.115; Prodro-mos 133.1240 Migne.

56 Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu została wyartykułowana po raz pierwszy w *Corpus Hippocraticum*; nawiązują do niej następnie m.in. Platon i później Galen, np. w paraleli między czterema przedsokratejskimi zasadami wszechświata i czterema humorami ciała ludzkiego; zob. Hipp. *Vict.* 10; Pl. *Tim.* 88c–d; Galen, *De elementis* 1–5.

57 Formuła Homerowa, por. *Il.* 1.3; 5.190; 6.487; 11.55.

58 Charon: mityczny przewoźnik, który w swojej łodzi przeprowadzał dusze zmarłych na drugi brzeg rzeki Acheront (lub Styks), będącej granicą kraju umarłych.

59 Ajakos: jeden z trzech sędziów w kraju umarłych (obok władców Krety, braci Minosa i Radamantysa); syn Zeusa i eponimicznej nimfy Eginy; władca nazwanej od niej wyspy; ojciec Telamona i Peleusa, dziadek (odpowiednio): Ajasa Większego i Achillesa.

wszak żadnej innej sztuki poza tą, którą ty nazywasz rozbójniczą”. O słowa, księgi i nauki! Czy nie wystarczy już tej czarnej złości, którą ten bezbożnik z siebie wylewa? Sztuką, ty arogancie, nazywasz zabijanie ludzi i czyniąc to, jeszcze się nie rumienisz? Powiedźże mi zatem, jeśli jakiś Bramin albo Brytyjczyk, albo człowiek pijący wodę z Tygrysu czy myjący się w Nilu, albo ktoś, kto mieszka w Byzie lub Borbyzie⁶⁰, jeśli więc ktoś taki, przybywszy do nas właśnie, zapytałby o nazwę każdej sztuki i rzemiosła, a my w odpowiedzi, po rzeźbiarstwie i kamieniarstwie, po murarstwie i garbarstwie, i po różnych innych tego rodzaju dyscyplinach (z pominięciem tych dotyczących słów i nauki) wymienimy też na końcu sztukę zabijania ludzi – czy sądzisz, że człowiek ten, wzdygnąwszy się na to słowo, nie ruszyłby precz, całą naszą państwowość obśmiawszy? Sądzę, że i ty zgodzisz się z tym argumentem. A jeśli nie, niech i będzie tak, jak chcesz, a cudzoziemiec ów niech odejdzie, pochwaliwszy wszystkie sztuki. A co z państwem? Czy zagłodzić ma swoich własnych obywateli po to, żebyście wy, nieczyste duchy, nie przymierali głodem? Obyście niegodziwą śmiercią zginęli, niegodziwcy, którzy chętnie dzielicie się z nami swoimi własnymi troskami i nieszczęściami [59v], a następnie w cudzych nieszczęściach za wszelką cenę staracie się zbierać owoce własnych trosk⁶¹. Słusznie was Platon ze swojego wygnał państwa⁶².

Skoro więc wszystko to, owa krytyka konowalów i przewrotna pochwała lekarzy, powiedziane zostało o tobie, o najszlachetniejsza medycyno, nauko o ludzkich ciałach, i o was, sztuki tej lumina-

60 „Mieszka w Byzie lub Borbyzie”, dosł. „mieszkający w Byzie lub Borbyzie” (περὶ τὸν Βύζην καὶ τὸν Βορβύζην νεμόμενος): wyrażenie niejasne, zapewne jednak będące przysłowiowym określeniem egzotycznego i odległego miejsca.

61 Hipp. *Flat* 1.

62 Platon nigdy nie postulował wydalenia lekarzy *in gremio* ze swoich idealnych państw (Kallipolis w *Państwie*, Magnezja w *Prawach*), jak miało to miejsce w przypadku poetów; istotnie, medycyny nie cenił on wysoko, w każdym razie nie tak, jak filozofii, lekarze jednak mieli swoje miejsce w jego politycznych systemach; por. LEVIN 2014: 110, 135–139, 181–190.

rze – o tobie, Kalliklesie Mikołaju⁶³, najpiękniejszy w istocie i pod każdym względem najbardziej uczony umyśle, i o tobie, Michale⁶⁴, najlepszy spośród Lizyków⁶⁵ – to waszym zadaniem byłoby zatroszczyć się o moje słabujące ciało i razem ze mną owe nieczyste duchy wygubić ze szczętem.

63 Mikołaj Kallikles to lekarz (co nadaje satyrze dodatkowego wymiaru humorystycznego), ale także autor cyklu epigramatów.

64 Michał Lizyks: prawnik i mówca, był zapewne przyjacielem Prodromosa; zachowały się dwa listy tego ostatniego adresowane do tego pierwszego (PG 133, col. 1285).

65 Chodzi o ród, z którego pochodziły też inne znane osoby, np. Anastazy Lizyks.

πρῶτος ἀρχὸς καὶ σατιρῆς. ἡ γὰρ ῥητὴ
 αἰάμαυροσάτιστος πολλὰ ταῦτ' οὐνελατ
 ν. αἰθρομομῶν. γεωμετρίαν. σφραγ
 μακροῦ χρόνου αἰετρία καὶ ἀμαθία
 νόστο. τὸ πρὸς ἐκαστὴν τέχνην τοῦ πωρῶ
 ἀδυστοκαλοῦσιν ἡγήσας. καὶ τὸ πωρῶ
 καὶ τὴν μάλο. πάντας τελαστοῦ. οὐκ ἐν μα
 τῆμα.

Wyprzedaż żywotów

Utwory
Teodora Prodromosa
wzorowane na
Lukianie
V



ἰχθῶν· καὶ εἰς αὐτὸν ὁ σὺν μαλίνῃ καὶ ταῖς
 ὁσ· μὴ δὲ ποτε ἐν ταῖς πάλαιος πύλαι
 ν· ἀλλ' ἀναλίσσεται ὁ ροὺς μερὸς μα
 μείνατο δὲ καὶ τοῖς συνήγησιν αὐτῶν·
 ταῖς ἀρχαῖαις· ὑπάρδαν μὲν τὸν φε
 ἀπατολῆς· ἡ γὰρ κίφορος δὲ καὶ λέον
 αὐτὸν τὸν ἡγίον· τὸν δὲ τὸς κατὰ
 ἀπὸ τὸν φάτερον πύλιν ἰχθῶν· τὴν σελάκει
 ἰχθῶν εἰς αὐτὸν· ὑπάρδαν τὸν ἰχθῶν
 τὸς ἰχθῶν ἰχθῶν· ὅς ἐστιν ἰχθῶν
 ἰχθῶν· ἰχθῶν ἰχθῶν· ἰχθῶν ἰχθῶν
 ἰχθῶν· ἰχθῶν ἰχθῶν· ἰχθῶν ἰχθῶν

Wyprzadaż żywotów (*Bion Prasis*)

Wydania i tłumaczenia

F.J.G. LA PORTE-DU THEIL, *Notice d'un manuscrit de la bibliothèque du Vatican, cote CCCV, parmi les manuscrits Grecs*, „Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et d'autres bibliothèques” 8.2 (1810), s. 109–127.

Obecne tłumaczenie oparte jest na niepublikowanym wydaniu:

T. MIGLIORINI, *Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: introduzione, edizione, traduzione e commenti*, Pisa 2010, s. 127–136 (praca doktorska).

oraz na wydaniu:

E. CULLHED, *Θεοδώρου Προδρόμου Βίων πράσις ποιητικῶν καὶ πολιτικῶν*, w: P. MARCINIAK, *Taniec w roli Tersytyesa. Studia nad satyrą bizantyńską*, Katowice 2016, s. 185–203.

Istnieje angielskie tłumaczenie *Bion Prasis*
(obarczone jednak tak wielką liczbą błędów,
że trudno jest uznać je za wiarygodne):

M. KYRIAKIS, *Trials and Tribulations. Of a man of letters in twelfth century Constantinople. Theodore Prodromos and his adversaries*, „Δίπτυχα Ἑταιρείας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν” 4 (1986–1987), s. 58–93.

ZEUS: Hermesie, wczoraj porządnie przygotowaliśmy miejsce, ławy i całe wyposażenie, nie musimy zatem drugi raz tego robić. Nie musisz też głośnym krzykiem jako herold wzywać potencjalnych kupujących. Wczorajsza informacja wystarczyła zamiast obwieszczenia, już bardzo wielu się gromadzi. To więc wystarczy – oferujemy takie żywoty na sprzedaż kupującym. Ci bowiem przyszli z powodu wczorajszej informacji, żeby kupić żywoty publiczne, jak można stwierdzić na podstawie paska, sandałów, sadzy i brudu. A my będziemy licytować żywoty poetów i polityków¹.

HERMES: Ojcie nasz², a jak ja, Hermes, mógłbym ogłosić to tym wieśniakom i zwykłym kopaczom? Jakim sposobem zrozumieją wszystkie miary metryczne, których każesz mi używać w ogłoszeniach?

ZEUS: Pamiętasz, zabójco Argosa, co zrobiłeś, kiedy przemawiałeś do mniej wykształconych bogów – Anubisa, Bendis czy Kolosa Rodyjskiego, ilekroć musieli uczestniczyć w zebraniu?³ Jak sądzę, bardzo machałeś rękami, a oni rozumieli, co trzeba zrobić. Rób tak i tutaj, trzęsąc ręką i kiwając, jak wydaje się słusznym, a co trzeba, obwieszczaj. Przyszli tutaj,

1 Początek aukcji jest jednocześnie odwołaniem do utworu Lukiana o tym samym tytule:

ZEUS: Ty, postaw ławy i przygotuj miejsce dla ludzi, którzy przybywają. Ty, wprowadź i ustaw w rzędzie żywoty [filozofów], ale najpierw je przygotuj, żeby dobrze się prezentowali i przyciągnęli jak najwięcej [kupujących]. A ty, Hermesie, ogłosz aukcję i zwołuj.

(tłum. P. Marciniak)

Obszerną analizę postaci Homera w *Bion Praxis* przedstawił CULLHED 2014.

2 ὦ πάτερ ἡμέτερε: por. Hom. *Il.* 8.31; *Od.* 1.45.

3 Kolejne bezpośrednie odwołania do utworu Lukiana, por. *Iup. trag.* 13.7–12.

jak widzisz, na to zgromadzenie jacyś Hellenowie,
którzy rozumieją i ciebie, i ogłoszenie.

HERMES: Sprzedajemy dzisiaj żywoty polityczne i publiczne,
o Hellenowie. Przyjdźcie i powodzenia w aukcji!

ZEUS: Wystarczająco ogłoszone. Powinieneś jeszcze dać
właściwy znak ręką tym prostym ludziom – o tak.
Zbliżają się.

HERMES: Którego mam pierwszego wprowadzić, panie?
Tego dobrze urodzonego z Bizancjum czy smutasa
Jończyka?

ZEUS: Zdecydowanie żadnego z nich, ale tego ślepcę z siedmiu
miast, zajmującego się mitami. Poprowadź go drogą –
jeśli nie, na próżno nazwał cię przewodnikiem.

HERMES: Chodź za mną, starcze, przedstaw się kupującym.

HOMER: *Prowadź, synu Mai, postać, zabójco Argosa.
Podążę z pieśnią na ustach, mimo że mam być sprzedany,
Człowiek bowiem nie umknie swojemu losowi⁴.*

HERMES: Chodź szybciej, nie czas się ociągać.

HOMER: Tylko nie to, Hermesie.
*Bowiem moja siła przeminęła, starość dosięgła mnie ciężka,
Mój sługa jest słaby, a konie wolne⁵.*

HERMES: Czy nie mógłbyś w końcu przestać wypełniać
wersami każdego wolnego miejsca?

⁴ Il. 6.488. Tłumaczenia utworów Homera pochodzą z przekładów K. Jeżewskiej i L. Siemieńskiego.

⁵ Il. 8.103–104.

- HOMER: *Jakiż to z ust twych wyraz wymknął się nieskładny?
I jaż bym boskie słowo w pamięci zagubił
Najmędrszego, co tyle obiat składać lubił
Nam nieśmiertelnym, panom na niebie szerokiem?*⁶
- KUPIEC: A cóż to za ślepcą prowadzisz tutaj, Eriunosie⁷?
- HERMES: Żywot najmędrszy i najbardziej teoretyczny⁸ ze wszystkich. Kto kupi kogoś takiego?
- HOMER: Dorzuć, Hermesie, jakiś wers.
- HERMES: Ten, który poznał to, co jest, będzie i było⁹.
- KUPIEC: Raczej trudno mu będzie poznać rzeczy przyszłe, skoro nie widzi nawet rzeczy obecnych pod nogami, zupełny ślepiec. Gdybyś nie podparł go, podłożywszy prawą rękę, potknąłby się i rozbił sobie głowę.
- HERMES: Uważaj na słowa, człowieku, bo przypadkiem sprowadzisz przekleństwo najgorsze na swoją głowę za bluźnienie tak wielkiemu dobroczyńcy bogów, który temu oto Zeusowi podarował tarczę i piorun, mnie te skrzydółka, łaskę i złote sandały. Herze ofiarował białe ramiona, Afrodycie magiczną przepaskę, jasne oczy Atenie, trójzab Wstrząsającemu Ziemią i broń Aresowi. Jeśli szczęśliwie nie byłby nam przyjazny, bez wątpienia żylibyśmy spragnieni

6 *Od.* 1.64–67.

7 Przydomek Hermesa zaczerpnięty z *Hymnu*, oznaczający albo „przynoszący szczęście”, albo „będący szybkim”, por. CASHFORD 2015: 124.

8 Homer jest żywotem „teoretycznym”, w przeciwieństwie do żywotów „politycznych”, czyli bardziej aktywnie zaangażowanych w życie państwa.

9 *Il.* 1.70.

i głodni, nie mając ani kawałeczka ambrozji i ani jednego kubka nektaru. Ani Ganimedes nie lałby wina, a Apollon Pytyjski wróżył, pożyczając od niego wróżby. I Hefajstos nie zrobiłby dla Achillesa takiej tarczy. Helios chodziłby piechotą, Kłoto nie miałaby nici, a Charon nic by zupełnie nie zarobił.

KUPIEC: Czy zatem ten człowiek, najbogatszy ze wszystkich i niezwykle hojny wobec wszystkich innych, podarował Atenie jasne oczy, a przegapił siebie ślepego i bez oczu?

HERMES: Tak właśnie, przybyszu. Wolał bowiem żyć tak, jak dyktuje mu rozum, a nie zmysły. Ponieważ, jeśli chciałby widzieć, to, jak sądzisz, ile oczu miałby ten, który wyposażył Argosa w oczy na całym ciele? Nie wspomnę, że on wie, jak olejkami i ziołami oczyścić wzrok i szybko rozróżnić, czy to bóg, czy człowiek.

KUPIEC: Na Heraklesa! Opowiadasz mi o jakimś czarodzieju i cudotwórcy.

HERMES: Najciekawszego jeszcze nie usłyszałeś, dowiesz się bowiem, gdy usłyszysz, jakie staruch z łachmanów objawia udo¹⁰. On bowiem zgromadził statki Hellenów i tego konia, i owych królów i sam jeden podbił całą Troję. Zabiwszy Hektora o błyszczącym hełmie, przypisał to osiągnięcie synowi Tetydy. A chociaż jest taki, zna jednak prawa rządzące biesiadami. Kiedy ściąga z kołka słodko brzmiącą forminę, opiewa sławne czyny mężów lub kiedy w ręce ująwszy przepiękną kitarę, o miłości Aresa do Afrodyty o pięknej koronie śpiewa dzięki Muzom

10 *Od.* 17.82.

i opiewa bezpośrednio los, który pozbawił go oczu, a dał słodką pieśń. I co więcej, jest też bokserem, zapaśnikiem i bardzo jest zręczny, kiedy trzeba rzucić dyskiem. A jeśli trzeba by było, żeby Afrodyta zatańczyła w czasie przyjęcia, wtedy i ja, Hermes, nie mógłbym rywalizować z tym człowiekiem w kwestii stręczycielstwa, tak wielka jest siła magii, która pomaga mu w tym dziele. Jednego zamieni w złoto, cudownie zmieniając naturę, i złoży na piersi ukochanej¹¹, innego uczyni bykiem i jemu na plecy...

ZEUS: Przemilcz, Hermesie, te historie, żeby przypadkiem nie przytrafiło ci się to samo, co Tantalowi opowiadającemu ludziom zabronione rzeczy.

HERMES: Ależ, Zeusie, sprawiedliwiej byłoby, żeby został ukarany ten starzec, który opisał w swoich księgach nie tylko byka i złoto, lecz także orły i łabędzie, i satyry z ich dziobami i rogami.

KUPIEC: No dalej, Hermesie, ale czy wolno o coś zapytać tego czarodzieja, czy też nie uzna za stosowne odpowiedzieć, skoro tak jest ważny?

HERMES: Na Zeusa, możesz być nawet wścibski.

KUPIEC: No dobra, starcze, powiedz, skąd jesteś, jaki twój ród i jaka ojczyzna?

HOMER: Nie odpowiadam na pytanie zadane prozą¹².

11 Aluzja do mitów dotyczących podbojów miłosnych Zeusa, dlatego też Ojciec bogów szybko przerywa wywody Hermesza.

12 Dosł. „Nie odpowiadam temu, który nie jest rapsodem”, czyli temu, kto nie posługuje się heksametrem.

- KUPIEC: Naucz mnie zatem, w imię wersu, jak trzeba pytać.
- HOMER: *Z jakiegoś ludu, miasta? Mów mi, gdzieś się rodził?*¹³
- KUPIEC: No to uznaj, że tak cię zapytałem, i mów, skąd jesteś.
- HOMER: *Siedem miast wiodło spór o święte moje pochodzenie
Smyrna, Chios, Kolofon, Itaka, Pylos, Argos, Ateny*¹⁴.
- KUPIEC: Gdzie byłeś wykształcony?
- HOMER: Kalliope mnie uczyła, dziecię Zeusa Gromowładnego.
- KUPIEC: Jakim mówisz dialektem?
- HOMER: Każdym¹⁵.
- HERMES: Krzywdę wyrządziłeś wersowi, najlepszy z poetów, pozostawiwszy ten fragment obrony bez metrum.
- HOMER: No to dodaj, czego mi zabrakło, sam nazwałem cię Logios¹⁶. A jako dowodu użyję pięciu dialektów.
- HERMES: Raz jednego, raz drugiego, na każdy jest właściwy czas. Któż bowiem, jeśli nie Empedokles mógłby mi

13 *Od.* 1.170 (tłum. L. Siemieński).

14 Homer odpowiada słynnym dwuwierszem, odpowiednio oczywiście zmodyfikowanym – zamiast pochodzenia mądrego Homera, jest „święte moje pochodzenie”.

15 Psellos w traktacie poświęconym gramatyce wyróżnia pięć dialektów języka greckiego: eolski, joński, attycki, dorycki i koine, por. BOISSONADE 1962: 200, w. 5–6. Uwaga Homera może odnosić się do tego, że język jego poematów jest sztucznym konstruktem.

16 *Logios* oznacza osobę biegłą w posługiwaniu się *logos* (słowem), a więc uczonego, mówcę, literata. To jeden z przydomków Hermesa, popularny w dwunastowiecznej literaturze bizantyńskiej.

pomóc w tym zadaniu, mówiąc: już kiedyś byłeś
*chłopcem, dziewczyną, zaroślami i ptakiem i rybą pływającą
w morzu?*¹⁷

KUPIEC: Jak masz na imię?

HOMER: *Homerem nazwali mnie ojciec i czcigodna matka.*

KUPIEC: Ukryłeś przed nami, że jesteś Homerem – kupiłbym
cię za niewielką kwotę do obsługi młyna, abyś bez
zasłony mełł, skoro jesteś ślepy z natury¹⁸.

HERMES: Ależ nie będziesz miał potrzeby używania młyna,
jeśli kupisz tego oto najlepszego człowieka. Bardzo
łatwo bowiem albo zabrawszy cię do Cyklopów,
przygotuje *nieorane i niesiane* do zjedzenia, albo
zabrawszy na Olimp, gdzie błogosławionych *stół na
zawsze postawiony*¹⁹ *niezniszczalny i ani śnieżna zamieć
nie prószy ani deszcz ścian nie obija*²⁰, napoi cię nektarem
i nakarmi ambrozją. Jeśli kochasz złoto, natychmiast
wszystkie rzeki Paktolos sprowadzi ci do domu²¹.
A co okropne i niezwykle straszliwe: poprowadzi
cię żywego za pomocą jakiejś *nekyi* do Plutosa²²
i ukaże duchy zmarłych przyjaciół i samej matki.

17 Hermes cytuje *Oczyszczenia* Empedoklesa (F 117).

18 Ponieważ Homer jest ślepy z natury (αὐτότυφλος, w LBG jako „völlig blind”), nie ma potrzeby, żeby zasłaniać mu oczy tak jak osłom, które zwykle służyły do poruszania młyna obrotowego („rotary mill”, tzw. młyn Pompejański). Prodromos żartuje też z wywodów dotyczących etymologii imienia Homer.

19 Hes. *Th.* 117 i 128.

20 *Od.* 6.44.

21 Paktolos, dzisiaj Sart Çayı, rzeka w Lidii, słynna z powodu złotego piasku wypłukiwanego niedaleko źródła. Tutaj staje się synonimem wszystkich złotonosnych rzek.

22 Aluzja do jedenastej księgi *Odysei*, gdzie Odyseusz kontaktuje się z duchami zmarłych, między innymi wieszczka Tejrezjasza.

A stamtąd, po wprowadzeniu w sekretne praktyki i zaznajomieniu z tebańczykiem Tejrezjaszem, sprowadzi z powrotem na ziemię.

KUPIEC: Rzeczywiście, to rzeczy, których można sobie życzyć. Lecz coś innego poza poetyckimi smakowitościami? Ponadto chciałbym cię, o boski Homerze, o jedno szczególnie zapytać – czemu pragnąłeś różnorodności metrycznej? A czasem nie jest twoje metrum konsekwentne. Ja sam nie mogę powiedzieć, jak często ogłuchłem przez mściwych gramatyków gadających bzdury o jakichś „słabowitych”²³ czy prokefalicznych wersach²⁴, a nawet – nie wiem, czy takie istnieją – „z mysim ogonkiem”²⁵.

HOMER: Nie, na Apollona drogiego Zeusowi. Nie rozumiem, z jakiego powodu używają tych terminów.

KUPIEC: Żartujesz sobie. Taki na przykład:
*Dreszcz przeszedł Trojan, kiedy zmiję pstrą zoczyli*²⁶.
Przysięgają najznakomitsi z gramatyków, że to jest „z mysim ogonkiem”.

HOMER: Ach, ojcze Zeusie, Ateno i Apollonie, jeśli wiedziałbym, czym jest „z mysim ogonkiem”, oby wiatr pomyślny dla mnie nie wiał, przeczytaj²⁷ dużo [wersów], a rozróżnisz dobre od złych.

23 Wersy heksametryczne, które mają w środku sylabę krótką zamiast długiej, tak pisze o tym, np. Atenajos 632e: „Słabowite to z kolei te, które [mają zachwianie] w środku [wersu]”, tłum. K. Bartol i J. Danielewicz.

24 Wers prokefaliczny, czyli mający dodatkową zgłoskę na początku.

25 Wersy heksametryczne, które mają przedostatnią sylabę krótką.

26 Il. 12.208. Atenajos używa dokładnie tego samego przykładu.

27 Dosł. „zbliżywszy do dużej liczby”.

- KUPIEC: Ale palce i ubiór jutrzeńki – czemu one „różane”, a ubranie wydało ci się szafranowe, skoro nie potrafisz rozróżnić kolorów z powodu ślepoty?²⁸
- HOMER: Bowiem nie od dziecka ciemna noc przykryła oczy, widziałem słońce i różanopalcą Eos.
- KUPIEC: Niech będzie. Na ile go wyceniasz, Zabójco Argosa?
- HERMES: Nie sposób wycenić kogoś bezcennego. Pięć talentów płacisz²⁹.
- KUPIEC: Dużo chcesz, chyba że w pakiecie sprzedażnym jest również jego przewodnik.
- HERMES: No nie. Wyraźnie jesteś skąpy, skoro zastanawiasz się, czy kupić tak niezwykle bogatego człowieka. Nie rozumiesz tego, że za jedyne pięć talentów kupisz kogoś takiego, kto mógłby być dowódcą w czasie wojny:
- Tarcza zawiązała się z tarczą, hełm z hełmem, człowiek z człowiekiem³⁰,*
- a także włócznikiem i łucznikiem:
- w końcu do ręki wziął włócznię o ostrym grocie spiżowym³¹,
łuk przewiesiłszy przez ramię i kołczan z dwóch stron zamknięty³²,*

28 Dosl. „ułomności organu postrzegania”. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dyskusja pomiędzy Homerem a Kupującym dotycząca metryki i używanego słownictwa płynie z doświadczeń Prodrmosa jako nauczyciela.

29 Wszelkie przeliczenia są mniej lub bardziej pozbawione sensu, ale jeśli założymy, że 5 talentów to około 26 kg, to Homer według dzisiejszych cen rynkowych jest wart około 21 milionów złotych. Prodrmos prawdopodobnie czyni aluzję do przypowieści Jezusa o talentach (Mt 25.14–30), gdzie jeden ze sług otrzymuje od swojego pana pięć talentów, które z sukcesem pomnaża.

30 Il. 13.131.

31 Il. 10.135.

32 Il. 1.45.

stolnikiem i podczaszym:

*Poważna też szafarka z zapasy różnymi
Przybywszy, te przysmaki stawiała przed nimi³³,
A pacholcy, wina w kratery naleją³⁴,*

kitarzystą i lekarzem:

*dumę zanucił wspaniałą³⁵
i dodał delikatne lekarstwa³⁶.*

A jeśli będziesz musiał zorganizować jakieś posiedzenie, kogoś, kto wyrazi rzeczy w najdoskonalszy sposób:

z ust jego słodsze płyną wyrazy od miodu³⁷.

A jeśli zajdzie potrzeba coś ogłosić najgłośniejszego:

śłuchajcie mnie, Trojany, i waleczne Greki³⁸.

A jeśli chciałbyś pouczyć władców, którzy robią coś złego, niezwykle odważny:

*Całą noc spać mężowi rady nie przystało,
Którego pieczy niebo rząd ludzi oddało³⁹.*

Jeśli na koniec chciałbyś ukarać któregoś z twoich sług, który popełnia przestępstwo i albo poda kości ukryte w tłuszczu, albo wyjawia jakieś tajemnice, albo zapragnie Złotego Tronu, analogicznie nie będziesz szukał publicznego kata. Ten tutaj bowiem na Kaukazie ustawi krzyż, wezwie sępa szarpiącego wątrobę i do środka jeziora wepchnie spragnionego w ten sposób wśród „licznych wód” i kamień nad głową zawiesi, i przywiąże do koła. Nie jest to warte pięciu talentów?

33 *Od.* 4.54–55.

34 *Od.* 21.270.

35 *Od.* 1.155 (niepełny wers).

36 *Il.* 11.830.

37 *Il.* 1.249 (o Nestorze).

38 *Il.* 7.67.

39 *Il.* 2.61–62.

- KUPIEC: Zdecydowanie. Kupię go za pięć talentów.
- HERMES: Ten z siedmiu miast sprzedany, Zeusie.
- ZEUS: Za ile, Hermesie?
- HERMES: Pięć talentów.
- ZEUS: Kto go kupił?
- HERMES: Hermagoras, Ateńczyk⁴⁰.
- ZEUS: Zapisz to na tabliczce. A ty odejdz z bogiem⁴¹, skoro tylko wielki koper zostanie przekazany Homerowi, taki jaki zwykł nieść Sylen w procesji dla Dionizosa. Bo byłoby absurdalne i raczej niewdzięczne, jeśli żaden z bogów nie odplaciłby człowiekowi, który zasypał nas wielkimi darami, tak taną rzeczą jak koper. Ale ty, Hermesie, zawołaj tego tam Jończyka, tego, co się zajmuje ranami.
- HERMES: Hej, ty, chodź tutaj i daj się przepytać. Ale nie gadaj tyle, co ten ślepiec przed chwilą, zajmując większą część aukcji.
Sprzedajemy najbardziej użyteczne żywoty: ten ratuje ludzkie ciała.
- KUPIEC: Ble, ten strasznie śmierdzi żywicą. A kto to jest?
- HERMES: Jego ojczyzną jest Kos, ale jego dialektem jest joński. O resztę lepiej zapytać go bezpośrednio.

40 W historii greckiej literatury było kilku Hermagorasów, ale żaden z nich nie jest kojarzony z Atenami. Być może Prodromos odwołuje się do nich wszystkich, a może po prostu używa imienia, które miało wywołać określone skojarzenia jego studentów.

41 Dosł. „szczęśliwie”.

KUPIEC: Nie wcześniej, niż go wysłuchamy, Hermesie, i usłyszymy, co wydaje się śpiewać pod nosem⁴².

HIPPOKRATES: *Dla wszystkich tych, którzy, kiedy są młodzi...*⁴³.

KUPIEC: Na Heraklesa! Faktycznie, ten człowiek jest Jończykiem. Ale dalej, czcigodny, powiedz mi: czegoż można dokonać za pomocą twojej sztuki?

HIPPOKRATES: *W urazach innych zbieram mój własny ból*⁴⁴.

KUPIEC: No cóż, umknęło nam, że taki jesteś współczujący. Z tym przyżegaczem tam i skalpelem tutaj wydajesz się bardziej rzeźnikiem.

HIPPOKRATES: *Tymi instrumentami, przybyszu, oczyszczam dojrzałe humory i poruszam niedojrzałe*⁴⁵.

KUPIEC: Ależ, mieszkańcu Kos, nadal nie wyjaśniłeś niczego, jak Loksyjczyk. Bo to, co powiedziałeś poprzednio, kazało mi myśleć, że jesteś człowiekiem współczującym, ale twoje drugie profetyczne wyznanie przedstawia cię jako lekomana i trudnego człowieka, a zatem nie wiem, jak cię nazwać, skołowany twoją nieokreślonością. W jednym momencie bardzo cię podziwiam z powodu twojego współczucia, w następnej chwili mam cię za nic z powodu narkomanii.

42 Dosł. „przez ząb”.

43 Hipp. *Aphor.* 2.20. Hippokrates pojawia się również w innej satyrze z epoki Komnenów, *Timarionie*, ale tam pełni raczej funkcję dekoracyjną.

44 Hipp. *Flat.* 1.

45 Hipp. *Aphor.* 1.22; *Humor.* 6.

HIPPOKRATES: Ale dzięki cytatom z pewnością zrozumiesz, co się o mnie mówi:

*Lekarz jest wart tyle, ile wielu ludzi*⁴⁶.

KUPIEC: Niech ci będzie. Ale jeśli cię kupię, o warty tyle, co wielu, czy także będę mógł poznać tajniki medycyny, żebym i ja mógł być wart tyle, co wielu ludzi?

HIPPOKRATES: O wielkich sprawach mówisz! Dla większości ludzi to jest nie tylko nieosiągalny cel, ale nawet niemożliwy, żeby go sobie życzyć albo próbować. *Życie jest krótkie, ale sztuka skomplikowana*⁴⁷, czas jest niedługi, ale proces jest niebezpieczny, a decyzja trudna. Ale nietrudno będzie uczynić się podobnym do wielu spośród dzisiejszych lekarzy. Bo możesz całkowicie zlekceważyć dokładne badanie pulsujących zapaleń i różnice pomiędzy różnymi rodzajami moczu i różnymi gorączkami. Zamiast tego zawsze będziesz poświęcać swoją uwagę przeróżnym nożom i będziesz mieć ozorem, recytując wiele aforyzmów z moich pism. Będziesz nazbyt pewny siebie w obecności tych, którzy są akurat świadkami, i będziesz mówić kompletnie bez sensu: suchość i chłód, sprawy i formy, cechy i ilości, przyczyny i symptomy, płyny i bóle – trzeciaczka i półtrzeciaczka, i chroniczny – i causus, takie słowa będziesz ciągle wtrącać w czasie rozmowy. A jeśli zostaniesz wezwany do kogoś, kto jest chory, weź jego rękę, a swoją prawą połóż na żołądku, rozprawiaj beznamiętnie⁴⁸ o śledzionie i mów bez przerwy o płucach. I mówiąc, jednocześnie będziesz potrząsał

⁴⁶ Il. 11.514.

⁴⁷ Dosł. „długa”. To bodaj najbardziej znany aforyzm Hippokratesa, Hipp. *Aphor.* 1.1.

⁴⁸ Dosł. „będziesz mówił chłodno”.

głową. Nie będziesz się wahał upuszczać krwi, czy będzie to potrzebne, czy nie. W przypadkach podrażnionego żołądka i wymiotów zaordynujesz, co popadnie, bez zastanowienia podasz lekarstwa w przypadku dojrzałych i niedojrzałych humorów. Po prostu wypłuj tyle moich aforyzmów, ile zdołasz, i wymieniam tytuły moich dzieł. I nawet jeśli chorego wyleczy natura, przypisz sobie zasługę i chwal się tym dokonaniem. I nawet jeśli niekompetencja *wysłała wiele dusz ludzkich do Hadesu*⁴⁹, nie martw się. Martwy świadek nigdy nie zezna, jak wielki był brak twojej wiedzy.

KUPIEC: To, co mówisz, jest fascynujące i wydaje się wykonalne i choćby z tego powodu cię kupię. Ile za niego, zabójco Argosa?

HERMES: Cztery miny, Podaliriadesie⁵⁰.

KUPIEC: Za tyle go wezmę.

HERMES: Ale nóż i przyżegacz nie są wliczone i zostaną wieczorem zabrane do Asklepiosa, który bardzo o nie marudzi.

KUPIEC: Nie ma mowy, Hermesie! Jeśli zabierzesz te rzeczy, nie kupiłbym go nawet za dwie miny.

HERMES: To weź je także, jeśli tylko w końcu pozbędę się ciebie. Chodźcie wy tutaj, Komiku⁵¹ i ty, Tragiku.

49 Il. 1.3 (nieco zmodyfikowany cytat).

50 Być może nawiązanie do Podalejriosa, jednego z medyków w zastępach Achajów, por. Il. 2.732.

51 Grzegorz z Pardos w swoich komentarzach dotyczących dzieł Pseudo-Hermogenesa tłumaczy powód nazywania Arystofanesa „Komikiem”. *Περὶ μεθόδου*

Ty pierwszy, Komiku, tylko porzuć śmiech, żarty,
surowość i upór. Któż bowiem z mądrych ludzi
kupiłby sobie własnego mima i błazna, i w ogóle
wycierucha z agory?

ARYSTOFANES: *Jakież to straszne, na Zeusa i bogów,
być niewolnikiem...
choćby mu sługa jak najlepiej radził,
to coś wymyśli, żeby nie posłuchać,
a potem cierpisz, człowieku, nieszczęścia*⁵².

KUPIEC: Ale jeszcze nie cierpiełaś żadnego nieszczęścia
z mojego powodu⁵³.

ARYSTOFANES: Ależ będę cierpieł! Wnoszę z twojego wyglądu, że
jesteś trudnym człowiekiem.
*I na niebiosą klę się, że sterczy ci ruptura*⁵⁴!

δεινότητος 1338.7–9 ed. Walz: ἰστέον δὲ, ὅτι ὥσπερ Ὁμηρον κατ' ἐξοχὴν ποιητὴν
καλοῦμεν, οὕτω καὶ κωμικὸν τὸν Αἰριστοφάνην, οὗτος γὰρ τὴν κωμωδίαν
ἐπηύξησε.

52 Tłum. za J. Ławińską-Tyszkowską (wers drugi w całości brzmi: „być niewolnikiem u pana wariata”)

53 Tłumaczenie zostało zmodyfikowane tak, aby dopasować je do przekładu Ławińskiej-Tyszkowskiej.

54 *Plut.* 267. Użyty przez Arystofanesa wyraz ψωλός jest różnie interpretowany przez tłumaczy (ruptura jest chyba najmniej szczęśliwym wyborem) – jako obrzezany lub z odciętym napletkiem, por. SOMMERSTEIN 2001: 152–153: „The suggestion is, rather, that Wealth is suffering from adhesion of the foreskin, whose Greek medical name lipodermia indicates that it was thought of as tantamount to lack of a functioning foreskin”. Wątpliwe, że Prodromos odwołuje się do tak szczegółowej wiedzy, której współcześni mu odbiorcy zapewne nie posiadali. Prodromos najprawdopodobniej używa słowa ψωλός w znaczeniu „obrzezany”. Ten sam termin pojawia się w dialogu zmarłych wydanym przez Konstantyna Manafisa, w opisie zamordowanego tyrana, Andronika I Komnena: ὡς φασι, τὸν ψωλόν. Użyte w tym kontekście musi mieć znaczenie inwektywy, oskarżenie Andronika o bycie obrzezanym było w pełni uzasadnione ze względu na jego kontakty z Turkami.

- KUPIEC: I cierpiałbyś, plotąc takie bzdury?
- ARYSTOFANES: *Bić mnie nie możesz, mam wieniec na głowie*⁵⁵.
- KUPIEC: Powieszę na haku, żebyś nauczył się, jak zbiegły niewolnik, nie obrażać panów!
- ARYSTOFANES: Zesrałem się ze strachu, zesrałem⁵⁶.
- KUPIEC: A idź do Hadesa, przeklęty. Wydaje się, że lepiej przepytać tego tutaj jęczyduszę.
- EURYPIDES: *Gdzie pójde? Gdzie jestem? Gdzie znajdę bezpieczną przystań?*⁵⁷
- KUPIEC: To są słowa zbiegłego niewolnika!
- EURYPIDES: *Nie można nazwać nic tak okropnego,
Ani cierpienia, ni dopustu bogów,
By oszczędzono go ludzkiej naturze*⁵⁸.
- KUPIEC: Jakież nieszczęście cię spotkało, człowieku?
- EURYPIDES: *Najpierw sama nazwa
Każe mi umrzeć, nie zwykłem jej nosić,
a dalej – jeśli miałbym otrzymać
pana o twardym sercu, co za srebro upiłby [mnie]*⁵⁹.
*bo kto nie przywykł smakować nieszczęścia,
znosi je, cierpiąc pod jarzmem na karku.*

⁵⁵ *Plut.* 21.

⁵⁶ Być może nawiązanie do *Żab* 479: „[zrobiłem] Kupe. Wezwij boga”.

⁵⁷ *Eur. Hec.* 1056.

⁵⁸ *Eur. Or.* 1–3 (tłum. J. Łanowski).

⁵⁹ *Eur. Hec.* 357–360 (tłum. J. Łanowski).

*I jest szczęśliwszy, kiedy umrze, niżli
gdy żyje; podle żyć to straszna męka!*⁶⁰

KUIPEC: Miej odwagę w tej sprawie! Będę cię kochał na równi
z najbliższymi.

EURYPIDES: *O okropne ziemiste dziecko ziemi!*

KUIPEC: Widzisz, źle odpowiadasz na dobre pytania.

EURYPIDES: Ponieważ niewolnik jest z natury rzeczy wrogiem
swojego pana.

KUIPEC: Nie jestem takim Melitidesem⁶¹ czy Korobjosem⁶²,
żeby kupić sobie wroga. Znalazłbym miecz
skierowany w moją stronę, jak koza z przysłowia.
No to dalej, jęcz na własną rękę.

INNY KUIPEC: Ale ja, Hermesie, kupię tego człowieka, którego nie
byłeś w stanie sprzedać, żeby oplakiwał za mnie
moją córeczkę, która została porwana z komnat
nowożeńców kilka dni temu⁶³.

HERMES: Na Zeusa, ten człowiek wywoła duszę twojej
ukochanej córki nad twoją głową, a ta powie, że
przybyła z grobowca umarłych i opuściła bramy mroku⁶⁴.

KUIPEC: Ile chcesz za niego?

⁶⁰ Eur. *Hec.* 375–378 (tłum. J. Łanowski).

⁶¹ Por. *Amathes*, przyp. 38.

⁶² Por. *Amathes*, przyp. 39. Obie te postacie wspomiane są również w dialogu *Amathes* (Nieuk).

⁶³ Podobne sformułowanie pojawia się też w powieści *Rodante i Dosikles* Prodromosa.

⁶⁴ Eur. *Hec.* 1.

- HERMES: Dwie miny.
- KUPIEC: To raczej ty powinienes dać mi wasze miny za pozbycie się tych „biedny ja” i „ojej”, i „o o”, i tym podobnych. Ale wezmę go za tę cenę, jeśli obiecasz, że wywoła ducha mojej córki.
- HERMES: A to akurat jest łatwe. I ta mała dziewczynka będzie ci towarzyszyć jak nigdy wcześniej nagą duszą,
kryjąc, co trzeba kryć przed wzrokiem mężczyzn⁶⁵.
 Ale idź i kolejne pytania zadaj mu w domu. Ale ty, arogancki człowieku tam, ten z Rzymu, chodź tutaj. To najsprawiedliwsze i polityczne życie. Kto kupi prawodawcę? Kto chce zaznać chwały w sądach?
- KUPIEC: Na czym się znasz, Rzymianie?
- POMPONIUŚ: Na prawie (*lege*).
- KUPIEC: Przecież powiedziałem⁶⁶. Teraz twoja kolej odpowiedzieć.
- HERMES: Nie rozumiesz, przybyszu, języka, bo jesteś Hellenem. Mówi, że zna się na prawie. „Lege” oznacza prawo u Rzymian.
- KUPIEC: Dobrze robisz, Loksjaszu, tłumacząc te dziwaczne i okropnie barbarzyńskie słowa lepiej niż wszyscy Proklosi Alkibiadesów i Timajosów. Jak wypada, żebyśmy cię nazywali, prawodawco?

⁶⁵ Eur. *Hec.* 570.

⁶⁶ Kupiec rozumie słowa Pomponiusza jako grecki tryb rozkazujący: „mów!”.

- POMPONIUSZ: Mam na imię Pomponiusz (*Pomponii nomine*)⁶⁷.
- HERMES: Mówi, żebyś nazywał go Pomponiuszem. To łacińskie imię.
- KUPIEC: Powiedz mi zatem, Pomponiuszu, w czym będziesz dla mnie użyteczny, jeśli cię kupię? Albo raczej, pogromco Argosa, ty sam odpowiedz, tłumacząc to, co on mówi, na grekę, jak czynią tłumacze.
- HERMES: Nie ma problemu, prawodawca ma helleńskie wykształcenie⁶⁸, ale używa języka Rzymian dla zwięzłości i żeby uhonorować swoją ojczyznę.
- KUPIEC: W takim razie, wszechstronny, jaki będę miał z ciebie pożytek? I jak będziesz mi służył, jeśli cię kupię?
- POMPONIUSZ: Spowoduję, że będziesz podziwiany w swoim mieście i zdobędziesz mnóstwo, mnóstwo złota.
- KUPIEC: Jak, mój przyjacielu, skoro jesteś niewolnikiem? Pobierałeś nauki, jak być złodziejem, od tego tu Hermesa?
- POMPONIUSZ: O nie, człowieka, który ustala prawa karzące złodziei i subtelnie filozofuje na temat *furtum*, nie sposób

67 Na temat Pomponiusza zob. TAYLOR 1908: 106. Na temat Sekstusa Pomponiusza zob. GIARO 2010: Brill Online. <http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe1003580> (dostęp: 16.10.2017). Lista fragmentów użytych w Digesta, zob. KRUEGER – MOMMSEN 1954: 943–945. Pomponiusz jest cytowany także w Basilica, zob. np. Basilica 2.1.2; 2.1.15. Na temat tego fragmentu zob. SANFILIPPO 1951–1953. Wybór Pomponiusza jest zaskakujący, bo rzymski prawnik z całą pewnością nie dorównuje ani znaczeniem, ani sławą pozostałym wystawionym na licytację żywotom. Być może jednak dla Prodrmosa miało to mniejsze znaczenie, a Pomponiusz stanowił po prostu wcielenie idei Rzymianina-prawnika.

68 Dosł. „Nie jest nieuczony, jeśli chodzi o attyckie Muzy”.

nazwać złodziejem. Otwarcie kpisz ze mnie, ale powinienes bać się, że wniosę skargę przeciwko tobie przed sądem za pomówienie.

HERMES: Ależ, prawodawco, nie jesteśmy nieświadomi praw do tego stopnia, żeby uwierzyć niewolnikowi, który oskarża swoich panów. Chyba że najpierw trzeba poddać go torturom, a potem słuchać oskarżeń.

POMPONIUSZ: Na Zeusa, miałbym radość ze stanowienia prawa, nawet jeśli miałbym być wychłostany jak mały, uciekający niewolnik.

KUPIEC: A zatem powiedz mi – co muszę zrobić, żeby zarobić tyle pieniędzy?

POMPONIUSZ: Krótko i wężłowato: najpierw nauczylbyś się części naszego słownictwa, takiego jak *verbis*, *consensus*, *conductio* i niektórych innych pochodzących z łaciny – *curatores* i *procuratores*, *infanti*, *pubertati* oraz wyzwolenicy, jeszcze do tego patroni i z całym tym orężem udasz się do sądu. Pamiętaj więc i o petycjach (*libelli*), i przysięgach, a także tym najbardziej użytecznym słowie – „odwołanie”. I to, wiedz dobrze, przyniesie ci mnóstwo sztabek złota, jak Pytyjskiemu [Apollonowi], a także ubrania, mieszkania, konie, muły i błyskawicznie uczyni cię Krezusem czy drugim Midasem w miejsce tego biedaka. Niech tylko brak wstydu prowadzi, a bzdura niech towarzyszy, niechaj słowotok będzie współświadkiem, głos nieugięty, a zachowanie całkowicie melancholijne, [należy] szczekać na senat, oczerniając, wylewać wszystkie kubły pomyj na przeciwnika, niekiedy skakać do twarzy rozmówcy, niby żeby mu wyrwać przód nosa, i w ten

sposób sprawiać wrażenie zwycięstwa i odejść z nadęciem.

To tyle. Co do innych sekretów i tajemnic mojej sztuki – wszystkiego dotyczącego zarobków, płatności, aukcji, partnerstwa i niewolników, którzy są winni.

KUPIEC: Później wprowadzisz mnie, prawodawco, w te tajemnice. Co do tej nauki, która, jak mówiłeś, dotyczy niewolników-przestępców, nie należy jej odkładać, abym od razu mógł wykorzystać to, czego się nauczę na tobie, i nie musiał przesłuchiwać cię, omijając przepisy.

HERMES: Przestań! Zabierz go i zapytaj zamiast tego w domu. A jeśli Pomponiusz cierpi na chorobę w zakresie, który jest zabroniony, masz prawo, kiedy go zbadasz, bez żadnej kary, odesłać z powrotem do nas przed następną aukcją.

KUPIEC: Dobra, to ile kosztuje?

HERMES: Półtorej miny.

KUPIEC: Wezmę go, pod warunkiem że dotrzymasz obietnicy.

HERMES: Idź już i powodzenia! Niech przyjdzie tu mówca. Ten żywot, panowie, jest przydatny w społeczeństwie, jest polityczny i we wszystkich aspektach jest bratem prawodawcy poza tym, że nie jest mieszanym Hellenem, jak ten, ale czystej krwi attyckiej i ziele mocą ateńskiego ognia.

KUPIEC: A kim on jest i jak możesz go zareklamować?

HERMES:

To obywatel ateniński, z demu Paiania, niezwykle zajadły w ferowaniu wyroków i niezwykle wiarygodny w dawaniu rad. Bardzo surowy, jeśli chodzi o oskarżanie własnych wrogów, i nieznużony w zaświadczeniu o własnych walorach. W niemały sposób przysłużył się swojej ojczyźnie, Atenom. Bowiem król Filip został wypędzony z Eubei po części bronią Ateńczyków, ale także dzięki polityce i uchwałom, choć niektórych poskręcało⁶⁹ [z tego powodu]. I to ten właśnie człowiek, który pomógł obywatelom Bizancjum i uratował ich, i zabezpieczył wtedy Hellespont przed podbojem. Nikt inny, lecz on dla Aten mówił, działał, pisał i po prostu poświęcił samego siebie sprawom miasta⁷⁰. A miasto nie zostało uhonorowane [wieńcem] przez nikogo innego (mówię o polityku czy mówcy) z wyjątkiem tego człowieka⁷¹. A jeśli ludzie wybraliby go posłem, to nie odrzuciłby patriotyzmu ani wolności atenińskiej z żadnego powodu, nawet gdyby Filip oferował góry złota. Bluźni ten, kto twierdzi o nim, że [Demostenes] milczy, przyjąwszy [podarki], ale krzyczy, kiedy je wydał⁷². Bo ledwo udało się go przekonać, żeby przyjąć ten wór pełen złota, kiedy Macedończycy go zaoferowali.

KUPIEC:

Ho, ho, ho, nie mówisz o sprawach niewolniczych, ale całkowicie dotyczących wolnych ludzi. A ta złota girlanda tutaj, dlaczego chciał ukoronować nią swoją głowę?

69 Dem. *De cor.* 18.87.

70 Dem. *De cor.* 18.88.

71 Dem. *De cor.* 18.94.

72 Dem. *De cor.* 18.82.

DEMOSTENES: Miasto uhonorowało mnie koroną w czasie Dionizjów, na wniosek Ktezyfonta, syna Leostenesa Anaflystiona, „że Demostenes, syn Demonstenesa, z Paiania, powinien być uhonorowany za swoją cnotę i za dobrą wolę, którą ciągle okazuje w stosunku do wszystkich Greków i mieszkańców Aten, a także za jego niezłomność, ponieważ i bez przerwy robi i mówi to, co jest najlepsze dla obywateli”. Z tego powodu girlanda została mi ofiarowana. A ja wzywam bogów i boginie, i mieszkańców Aten, i Apollona Pytyjskiego, który jest patronem miasta, i modłę się do nich wszystkich, że jeśli to, co ci powiedziałem, jest prawdą, niech spotka mnie szczęście i ocalenie. Ale jeśli to wszystko jest kłamstwem, niech pozbawią mnie wszystkiego, co dobre.

KUPIEC: To szlachetne słowa, mówco, i faktycznie odważne.

HERMES: Co? Nie słyszałeś o jego zaletach w walce?

KUPIEC: Zupełnie nie!

HERMES: W takim razie powinieneś wiedzieć, że kupujesz najbardziej odważnego z żołnierzy, który odrzuciwszy swoją własną tarczę⁷³, otworzyłby jako pierwszy bramy miasta.

KUPIEC: Żartujesz? Najpierw oskarżasz tego człowieka o dezercję i twarde nazywasz go tym, który porzuca tarczę, a potem chwalisz go jako żołnierza, i to odważnego?

⁷³ Porzucenie tarczy było oznaką dezercji i tchórzostwa.

- HERMES: To dlatego, że nie słyszałeś, jak wypowiadał maksymy o dzielności do [mieszkańców] miasta, np. *Końcem życia każdego człowieka jest śmierć, choćby ktoś strzegł się zamknięty w domu. Dzielni ludzie powinni zawsze starać się o to, co dobre, mieć nadzieję i szlachetnie znosić, cokolwiek bogowie ześlą*⁷⁴. Czyż te słowa nie brzmią szlachetnie, heroicznie i kompletnie jak słowa Aresa?
- KUPIEC: Bardzo! Nie wiem dlaczego, ale nie jestem całkiem przekonany, żeby licytować żołnierza z powodu słów, a nie czynów czy odwagi. W każdym razie – za ile sprzedajesz tego wojaka?
- HERMES: Za tę samą cenę, co prawodawcę.
- KUPIEC: Zapłacę! Masz.
- DEMOSTENES: O demokracjo i prawa! Zdjąłeś mi girlandę z głowy, złodzieju świątynny, którą lud i rada ukoronowali mnie podczas Dionizjów. Na Heraklesa, Ateńczycy, portfel też zniknął!
- KUPIEC: Co za bezczelność! Wzywasz tych właśnie, których za niego wydałeś Filipowi?
- DEMOSTENES: Nie, na Zeusa, tych, których ocaliłem przed Filipem!
- ZEUS: Powinienesz być to, Demosteniesie, powiedzieć, kiedy walczyłeś w sądzie w Atenach. Ale teraz (skoro zostałeś sprzedany) wypada przekazać cię kupcowi i czas, żebyście już stąd poszli. A my, Hermesie, wrócimy teraz na Olimp, pożywić się ambrozją i wypić nektar. A ten delikatny człowiek

74 Dem. *De cor.* 18.97.

w wytwornych szatach i uperfumowany, którego nazywają „łabędziem” z powodu jego muzycznego talentu – lepiej zachowajmy go na przyszły rok, żeby sprzedać z żywotami miejskimi⁷⁵.

75 Nie wiadomo, czy Prodromos żartuje sobie z kogoś współczesnego, czy – niczym Lukian w *Prawdziwej Historii* – zapowiada ciąg dalszy, odwołując się do jakiegoś starożytnego pisarza, który miałby przynależeć bardziej do żywotów „miejskich”.

Bibliografia*

- ADKINS 1960: A.W. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960.
- AGAPITOS 2014: P.A. AGAPITOS, *Grammar, genre and patronage in the twelfth century: A scientific paradigm and its implications*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 64 (2014), s. 1–22.
- ANASTASI 1964: R. ANASTASI, *Sul Philopatris*, „Siculorum Gymnasium” 18.1.N.S. (1964), s. 127–144.
- ANASTASI 1965: R. ANASTASI, *Appunti sul Charidemus*, „Siculorum Gymnasium” 17.2 (1965), s. 259–283.
- ANASTASI 1967: R. ANASTASI, *Sul testo del Philopatris et del Charidemus*, „Siculorum Gymnasium” 20 (1967), s. 111–119.
- ANASTASI 1971: R. ANASTASI, *Incerti auctoris Χαρίδημος. Introduzione, testo critico e note*, Bologna 1971.
- ANDERSON 1976: G. ANDERSON, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976.
- ANDRÉS, IRIGOIN, HÖRANDNER 1974: G. DE ANDRÉS, J. IRIGOIN, W. HÖRANDNER, *Johannes Katrares und seine dramatische-poetische Produktion*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 23 (1974), s. 201–214.
- ANGELIDOU 1977–1978: C. ANGELIDOU, *Η Χρονολόγηση και ο συγγραφέας του διαλόγου Φιλόπατρις*, „Hellenika” 30 (1977–1978), s. 34–50.
- ARIERTI 1991: J.A. ARIERTI, *Interpreting Plato: the Dialogues as Drama*, Savage, MD 1991.

* Zastosowane w książce skróty obejmujące greckich autorów i ich dzieła opracowano na podstawie: *A Greek-English Lexicon* (LIDDELL – SCOTT – JONES).

- BALDWIN 1982: B. BALDWIN, *The date and purpose of the Philopatris*, „Yale Classical Studies” 27 (1982), s. 321–344.
- BALDWIN 1984: B. BALDWIN, *Beyond the House Call: Doctors in Early Byzantine History and Politics*, „Dumbarton Oaks Papers” 38 (1984), s. 15–19.
- BAZZANI 2007: M. BAZZANI, *The Historical Poems of Theodore Prodromos, the Epic-Homeric Revival and the Crisis of Intellectuals in Twelfth Century*, „Byzantinoslavica” 65 (2007), s. 211–228.
- BECK 1971: H-G. BECK, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971.
- BERNABÉ 1996–2005: *Poetae Epici Graeci*, ed. A. BERNABÉ, vols. 1–2, Leipzig 1996–2005.
- BERNARDINELLO 1972: *Theodori Prodromi De Manganis*, ed. S. BERNARDINELLO, Padova 1972.
- BLANCHET 2008: M-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l’empire byzantine*, Paris 2008.
- BLONDELL 2013: R. BLONDELL, *Helen of Troy. Beauty, Myth, Devastation*, Oxford 2013.
- BODIN – HEDLUNG 2013 (eds.): *Byzantine Gardens and Beyond*, eds. H. BODIN, R. HEDLUNG, Uppsala 2013.
- BOISSONADE 1962: *Anecdota Graeca*, descriptis annotatione illustravit J.Fr. BOISSONADE, vol. 3, Hildesheim 1962 (reprint).
- BOISSONNADE 1838: J.F. BOISSONNADE, *Michael Psellus de Operatione daemonum*, Nürnberg 1838.
- BOMPAIRE 1958: J. BOMPAIRE, *Lucien Écrivain. Imitation et Création*, Paris 1958.
- BOWIE 1993: E. BOWIE, *Greek Table-Talk before Plato*, „Rhetorica” 11.4 (1993), s. 355–371.
- BRACHT 2017 (ed.): *Methodius of Olympus: State of the Art and New Perspectives*, ed. K. BRACHT, Berlin 2017.
- BREITENBERGER 2007: B. BREITENBERGER, *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, London 2007.
- BREMMER 2014: J.N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin 2014.
- BURKERT 1972: W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trans. E.L. MINAR, JR., Cambridge (Mass.) 1972.

- BURKERT 1985: W. BURKERT, *Greek Religion: Archaic and Classical*, trans. J. RAFFAN, Cambridge (Mass.) 1985.
- BURKERT 2007: W. BURKERT, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. BIELAWSKI, Kraków 2007.
- CACCIA 1915: N. CACCIA, *Note su la Fortuna di Luciano nel Rinascimento: Le Versioni e i Dialoghi Satirici di Erasmo da Rotterdam e di Ulrico Hutten*, Milano 1915–1916(?).
- CAIRNS 1993: D. CAIRNS, *Aidôs*, Oxford 1993.
- CALEY – RICHARDS 1956: E.R. CALEY, J.F. RICHARDS, *Theophrastus on Stones*, Columbus 1956.
- CAREY 1992: CH. CAREY, *[Demosthenes], Against Neaera*, Warminster 1992.
- CAREY 2007: CH. CAREY, *Epideictic Rhetoric*, w: I. WORTHINGTON, *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford–Malden 2007.
- CASHFORD 2015: J. CASHFORD, *How Hermes and Apollo came to love each other in the Homeric Hymn to Hermes: imagination and form in Ancient Greece and modern psyche*, w: *Ancient Greece, modern psyche: archetypes evolving*, eds. V.B. RUTTER, T. SINGER, London–New York 2015, s. 101–146.
- CATAUDELLA 1940/1941: Q. CATAUDELLA, *Michele Apluchiro e il 'Pluto' di Aristofane, „Dioniso”* 8 (1940/1941), s. 88–93.
- CAVALLERO 2017: P. CAVALLERO, *Los versos bizantinos de Miguel Haplouk-heír: ¿comedia, tragedia o mimo?*, „MINERVA. Revista de Filología Clásica” 30 (2017), s. 61–95.
- CHRISTIDIS 1980: D.A. CHRISTIDIS, *Γιὰ τὴ βυζαντινὴ μίμηση τοῦ Λουκιανοῦ στὸν κώδ. Ambrosianus gr. 655*, „Hellenika” 32 (1980), s. 86–91.
- CHRISTIDIS 1984: D.A. CHRISTIDIS, *Markiana anekdota: Anacharsis ē Ananias; Epistoles, Sigillio*, Thessalonike 1984.
- CLAUD 1974: R. CLAUD, *Démosthène. Discours d' apparat*, Paris 1974.
- CLINTON 2010: K. CLINTON, *The Mysteries of Demeter and Kore*, w: OGDEN 2010.
- CODELLAS 1946: P.S. CODELLAS, *The Case of Smallpox of Theodore Prodromus*. „Bulletin of the History of Medicine” 20 (1946), s. 207–215.
- COHEN 1992: E.E. COHEN, *Athenian Economy and Society. A Banking Perspective*, Princeton 1992.
- COOK 1925: A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. 2.2, Cambridge 1925.

- COTTAS 1931: V. COTTAS, *Le théâtre à Byzance*, Paris 1931.
- COURTNEY 1990: R. COURTNEY, *Drama and Intelligence: A Cognitive Theory*, Montreal–London–Buffalo 1990.
- CRAIK 2015: E.M. CRAIK, *The 'Hippocratic' Corpus. Content and Context*, London 2015.
- CRAMPE 1894: R. CRAMPE, *Philopatris, ein heidnisches Konventikel*, Halle 1894.
- CULLHED 2014: E. CULLHED, *The blind bard and 'I': Homeric biography and authorial personas in the twelfth century*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 38 (2014), s. 49–67.
- CULLHED 2015: E. CULLHED, „Teodoro Pródromo en el Jardín de Epicuro”, w: *Aproximaciones interdisciplinarias a la Antigüedad griega y latina. V I Jornadas Filológicas*, Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, Universidad de la Sabana, eds. R. ÁLVAREZ, L. ALMANDÓS, Bogotá 2015, s. 271–289.
- CULLHED 2017: E. CULLHED, *Theodore Prodromos in the garden of Epicurus: the Amarantos*, w: *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, eds. A. CAMERON, N. GAUL, Abingdon 2017, s. 153–166.
- DELG: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, ed. P. CHANTRAINE, Paris 1968.
- DICKIE 2001: M. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2001.
- DILLON 1996²: J. DILLON, *The Middle Platonists, 80 B.C to A.D. 220*, Ithaca 1996 (orig. 1977).
- DILLON 2017: M. DILLON, *Omens and Oracles. Divination in Ancient Greece*, London 2017.
- DÖLGER 1953: F. DÖLGER, *Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit*, w: IDEM, *Byzanz und die europäische Staatenwelt: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Ettal 1953, s. 197–208.
- DOSTÁLOVÁ 1982: R. DOSTÁLOVÁ, *Die byzantinische Theorie des Dramas und die Tragödie Christos Paschon*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik” 32.3 (1982), XVI Internationaler Byzantinistenkongress Akten II/3, s. 73–82.
- DOVER 1974: K.J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis–Cambridge 1974.

- DUDLEY 1937: D.R. DUDLEY, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th century A.D.*, London 1937.
- EDWARDS 2010: M.J. EDWARDS, *Lucian of Samosata in the Christian Memory*, „Byzantion” 80 (2010), s. 142–156.
- EIDENEIER 1991: H. EIDENEIER, *Ptochoprodromos*, Cologne 1991.
- FLEURY 2017: P. FLEURY, *Éroticos: Un dialogue (amoureux) entre Platon et la seconde sophistique*, REG 120.2 (2017), s. 776–787.
- FONTENROSE 1978: J.E. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, Berkeley 1978.
- FONTENROSE 1988: J.E. FONTENROSE, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley 1988.
- FORD 2008: A. FORD, *The Beginnings of Dialogue: Socratic Discourses and the Fourth-Century Prose*, w: GOLDHILL 2008, s. 29–34.
- FOWLER 2018: R.C. FOWLER, *Variations of Receptions of Plato during the Second Sophistic*, w: *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, eds. H. TARRANT, D.A. LAYNE, D. BALTZLY, F. RENAUD, Leiden 2018, s. 223–249.
- GALLAVOTTI 1935: C. GALLAVOTTI, *Novi Laurentiani Codicis Analecta*, „Studi Bizantini e Neoellenici” 4 (1935), s. 203–236.
- GARA 2013: N. Eugenianos, *Drosilla i Charikles*, tłum. K. GARA, Kraków 2013.
- GARLAND 2000–2001: L. GARLAND, *A Treasury Minister in Hell – a Little Known Dialogue of the Dead of the Late Twelfth Century*, „Modern Greek Studies Yearbook” 17 (2000/2001), s. 481–489.
- GAUTIER 1972: Michel Italikos, *Lettres et discours*, ed. P. GAUTIER, Paris 1972.
- GAUTIER 1980: *Théophylacte d'Achrida Discours, Traités, Poésies*, ed. P. GAUTIER, Thessaloniki 1980.
- GENETTE 1997A: G. GENETTE, *Palimpsests. Literature in the Second Degree*, trans. CH. NEWMAN, C. DOUBINSKY, Lincoln 1997.
- GENETTE 1997B: G. GENETTE, *Paratexts. Thresholds of Interpretatio*, trans. J.E. LEWIN, Cambridge 1997.
- GIARO 2010: T. GIARO, *Pomponius*, w: *Der Neue Pauly*, hrsgg. H. CANKI, H. SCHNEIDER, M. LANDFESTER, Leiden 2010.
- GOLDHILL 2008: S. GOLDHILL, *Why Don't Christians Do Dialogue?*, w: *The End of Dialogue in Antiquity*, ed. S. GOLDHILL, Cambridge 2008, s. 1–12.
- GOLDHILL 2008: *The End of Dialogue in Antiquity*, ed. S. GOLDHILL, Cambridge 2008.

- GRAF 2009: F. GRAF, *Apollo*, London 2009.
- GRUMEL 1949: V. GRUMEL, *La profession médicale à Byzance à l'époque des Comnènes*, „Revue des études byzantines” 7 (1949), s. 42–46.
- HAUSRATH – HUNGER 1959–1979: *Corpus Fabularum Aesopiarum*, eds. A. HAUSRATH, H. HUNGER, Leipzig 1959–1979.
- HERMAN 1812: *Draconis Stratonicensis liber de metris poeticis, Joannis Tzetzae exegesis in Homeri Iliadem*, ed. G. HERMAN, Leipzig 1812.
- HETHERINGTON 1971: *The 'Painter's Manual' of Dionysius of Fournà: An English Translation [from the Greek] with Commentary of Cod. Gr. 708 in the Saltykov-Shchedrin State Public Library, Leningrad*, trans. P. HETHERINGTON, Virginia 1971.
- HILHORST 1993: A. HILHORST, *Paganism and Christianity in the Philopatris*, w: *Polyphonia Byzantina. Studies in Honour of Willem J. Aerts*, eds. H. HOKWERDA, E.R. SMITS, M.M. WOESTHUIS, Groningen 1993, s. 39–43.
- HIRZEL 1895: R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein Literaturhistorischer Versuch*, vols. 1–2, Leipzig 1895.
- HOBDEN 2013: F. HOBDEN, *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge 2013.
- HOHLWEG 1995: A. HOHLWEG, *Drei anonyme Texte suchen einen Autor*, „Byzantiaka” 15 (1995), s. 13–45.
- HÖRANDNER 1972: W. HÖRANDNER, *Prodromos Reminiszenzen bei Dichtern der nikänischen Zeit*, „Byzantinische Forschungen” 4 (1972), s. 98–104.
- HÖRANDNER 1974: W. HÖRANDNER, *Theodoros Prodromos, historische Gedichte*, „Wiener Byzantinistische Studien” 11, Vienna 1974.
- HÖRANDNER 2003: W. HÖRANDNER, *Court poetry: question of motifs, structure and function*, w: *Rhetoric in Byzantium*, ed. E. JEFFREYS, London 2003, s. 75–85.
- HÖRANDNER 2009: W. HÖRANDNER, *Musterautoren und ihre Nachahmer: Indizien für Elemente einer byzantinischen Poetik*, w: *Doux Remède... Poésie et poétique à Byzance, Actes du IV e colloque international philologique EPMHNEIA Paris 23–24–25 février 2006*, eds. P. ODORICO, P. AGAPITOS, M. HINTERGERGER, Paris 2009.
- HÖRANDNER 2012: W. HÖRANDNER, *Pseudo-Gregorios Korinthios Über die vier Teile der perfekten Rede*, „Medioevo Greco” 12 (2012), s. 87–131.

- HORDERN 2002: J.H. HORDERN, *The Fragments of Timotheus*, Oxford 2002.
- HUNGER 1978: H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978.
- HUNTER 1999: R. HUNTER, *Theocritus. A Selection*, Cambridge 1999.
- HUNTER 2012: R. HUNTER, *Plato and the Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*, Cambridge 2012.
- ILES JOHNSTON 2008: S. ILES JOHNSTON, *Ancient Greek Divination*, Malden–Oxford 2008.
- JAŻDŻEWSKA 2014: K. JAŻDŻEWSKA, *From dialogos to dialogue: the use of the term from Plato to the second century CE*, „Greek Roman and Byzantine Studies” 54 (2014), s. 17–36.
- JEFFREYS 2012: E. JEFFREYS, *Four Byzantine Novels*. Liverpool 2012.
- JÜRSS 1966: F. JÜRSS, *Johannes Katrarios und oder Dialog Hermippos oder über die Astrologie*, „Byzantinische Zeitschrift” 59 (1966), s. 275–284.
- KAHN 1996: CH.H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996.
- KAPPARIS 1999: K. KAPPARIS, *Apollodoros, Against Neaira ([Dem.] 59)*, Berlin 1999.
- KARSAY 1971: O. KARSAY, *Eine byzantinische Imitation von Lukianos*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 19 (1971), s. 383–391.
- KAZHDAN 1984: A. KAZHDAN, *Theodore Prodromus: a reappraisal*, w: *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth centuries*, eds. A. KAZHDAN, S. FRANKLIN, Cambridge–Paris 1984, s. 87–114.
- KERÉNYI 2004: K. KERÉNYI, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. KANIA, Kraków 2004 (oryg. 1962).
- KINDT 2006: J. KINDT, *Delphic Oracle Stories and the beginnings of historiography: Herodotus’ Croesus Logos*, „Classical Philology” 101 (2006), s. 34–51.
- KLOTZ – OIKONOMOPOULOU (eds.) 2011: *The Philosopher’s Banquet. Plutarch’s Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, eds. F. KLOTZ, K. OIKONOMOPOULOU, Oxford 2011.
- KLOTZ – OIKONOMOPOULOU 2011: F. KLOTZ, K. OIKONOMOPOULOU, *Introduction* w: KLOTZ – OIKONOMOPOULOU 2011 (eds.), s. 1–31.
- KODER 2013: J. KODER, *Kordax Und Methe: lasterhaftes Treiben in byzantinischer Zeit*, „Zbornik radova vizantološkog instituta” 50 (2013), s. 947–948.

- KOESTER 1995: H. KOESTER, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, Berlin 1995.
- KÖNIG 2008: J. KÖNIG, *Symptotic Dialogue in the First to Fifth Centuries CE*, w: GOLDHILL 2008, s. 85–113.
- KÖNIG 2009: J. KÖNIG, *Greek Literature in the Roman Empire*, London 2009.
- KÖNIG 2012: J. KÖNIG, *Saints and Symposiasts. The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture*, Cambridge 2012.
- KONSTAN 2014: D. KONSTAN, *Beauty. The Fortunes of an Ancient Greek Idea*, Oxford 2014.
- KONSTANTINOY 1983: E. KONSTANTINOY, *Die Byzantinische Medizin im Lichte der Anonymen Satire 'Timarion'*, „Byzantina“ 12 (1983), s. 161–181.
- KRUEGER – MOMMSEN 1954: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 1, *Institutiones recognovit P. KRUEGER. Digesta recognovit Th. MOMMSEN, retractavit P. KRUEGER*, Berlin 1954.
- KRUMBACHER 1987: K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich 1897.
- KUCHARSKI – MARCINIAK 2017: J. KUCHARSKI, P. MARCINIAK, *The Beard and Its Philosopher: Theodore Prodromos on Philosopher's Beard in Byzantium*, „Byzantine and Modern Greek Studies“ 41/1 (2017), s. 45–54.
- KULHANKOVA (w druku): M. KULHANKOVA, *For Old Men Too Can Play, Albeit More Wisely So: The Game of Discourses in the Ptochoprodromika*, w: *A Companion to Byzantine Satire*, eds. P. MARCINIAK, I. NILSSON (w druku).
- LADA 1996: I. LADA, *Emotion and Meaning in Tragic Performance*, w: *Tragedy and the tragic: Greek theatre and beyond*, ed. M.S. SILK, Oxford 1996, s. 397–413.
- LALONDE 2006: G.V. LALONDE, *Horos Dios. An Athenian Shrine and Cult of Zeus*, Leiden 2006.
- LAMBAKIS 1982: S. LAMBAKIS, *Οι καταβάσεις στον κάτω κόσμο στη Βυζαντινή και στη μεταβυζαντινή λογοτεχνία*, Athina 1982 (praca doktorska).
- LARSON 2007: J. LARSON, *Ancient Greek Cults. A Guide*, London 2007.
- LASSERRE 1944: F. LASSERRE, *ΕΡΩΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ*, „Museum Helveticum“ 1.3 (1944), s. 170–178.

- LAVALLE NORMAN 2017: D. LAVALLE NORMAN, *Coming Late to the Table. Methodius in the Context of Sympotic Literary Development*, w: BRACHT 2017 (ed.), s. 18–37.
- LAZARIS 2017: S. LAZARIS, *Scientific, medical, and technical manuscripts, w: A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, ed. V. TSAMAKDA, Leiden 2017, s. 55–113.
- LEONE 1968: *Ioannis Tzetzae historiae*, ed. P.L.M. LEONE, Naples 1968.
- LEONE 1969: P. LEONE, *Michaelis Hapluchiris versus cum excerptis*, „Byzantion” 39 (1969), s. 251–273.
- LEVEN 1996: K-H. LEVEN, *La médecine byzantine vue à travers la satire Timarion (XII^e siècle)*, w: *Maladies, Médecines et société. Approches historiques pour le présent*, vol. 2, ed. L'HARMATTAN, Paris 1996, s. 129–135.
- LEVIN 2014: S.B. LEVIN, *Plato's Rivalry with Medicine*, Oxford 2014.
- LORAUX 1986: N. LORAUX, *The Invention of Athens. Funeral Oration and the Classical City*, trans. A. SHERIDAN, Cambridge (Mass.) 1986.
- LOUKAKI 2001: M. LOUKAKI, *Τυμβωρῶχοι καὶ σκυλευτὲς νεκρῶν: Οἱ ἀπόψεις τοῦ Νικολαοῦ Καταφλώρον γιὰ τὴ ρητορικὴ καὶ τοὺς ρήτορες στὴν Κωνσταντινούπολη τοῦ 12οῦ αἰῶνα*, „Byzantina Symmeikta” 14 (2001), s. 143–166.
- MACDOWELL 2009: D.M. MACDOWELL, *Demosthenes the Orator*, Oxford 2009.
- MACLEOD 1967: M.D. MACLEOD, *Lucian with an English Translation*, Cambridge 1967.
- MACLEOD 1994: M.D. MACLEOD, *Lucianic Studies since 1930, with an Appendix: Recent Work (1930–1990) on Some Byzantine Imitations of Lucian*, by B. Baldwin, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” II 34.2, s. 1362–1421.
- MACRIDES 2005: R. MACRIDES, *The law outside the lawbooks: law and literature*, „Fontes Minores” 11 (2005), s. 133–145.
- MADYDA – BOGUSKI 2006: Lukian, *Dialogi*, vols. 1–3, wstęp W. MADYDA, tłum. K. BOGUSKI, Wrocław 2006 (reprint wydania z 1960–1962–1966).
- MAGDALINO 2002: P. MAGDALINO, *The Byzantine reception of classical astrology*, w: *Literacy, education and manuscript transmission in Byzantium and beyond*, eds. C. HOLMES, J. WARING, Leiden 2002, s. 33–57.

- MAGDALINO 2017: P. MAGDALINO, *Astrology*, w: *Cambridge Intellectual History of Byzantium*, eds. A. KALDELLIS, N. SINIOSSOGLOU, Cambridge 2017, s. 198–214.
- MAGDALINO – MAVROUDI 2006: P. MAGDALINO, M. MAVROUDI, *The occult sciences in Byzantium*, Geneva 2006.
- MAIURI 1920: A. MAIURI, *Una nuova poesia di Theodoro Prodromo in greco volgare*, „Byzantinische Zeitschrift” 23 (1920), s. 397–407.
- MARCINIAK 2011: P. MARCINIAK, *Laughing against all the odds. Humour and Religion in Byzantium*, w: *Humour and Religion. Challenges and Ambiguities*, eds. H. GEYBELS, W. VAN HERCK, London 2011, s. 141–155.
- MARCINIAK 2015: P. MARCINIAK, *Prodromos, Aristophanes and a Lustful Woman. A Byzantine Satire by Theodore Prodromos*, „Byzantinoslavica” 123.1–2, s. 23–34.
- MARCINIAK 2016A: P. MARCINIAK, *Lukian w bizantyńskich podziemiach. Analiza i tłumaczenie centonu opartego na tekstach Lukiana*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 25.2 (2016), s. 10–24.
- MARCINIAK 2016B: P. MARCINIAK, *Reinventing Lucian in Byzantium*, „Dumbarton Oaks Papers” 70 (2016), s. 209–224.
- MARCINIAK 2016C: P. MARCINIAK, *Taniec w roli Tersytyesa. Studia nad satyrą bizantyńską*. Katowice 2016.
- MARCINIAK – WARCABA 2018: P. MARCINIAK, K. WARCABA, *Katomyomachia as a Byzantine version of mock-epic*, w: *Middle and Late Byzantine Poetry: Text and Context*, eds. A. RHOBY, N. ZAGKLAS, Turnhout 2018, s. 97–110.
- MARTIN 1931: J. MARTIN, *Symposion: Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn 1931.
- MERCATI 1946–1948: S. MERCATI, *Giovanni Tzetzes et Michele Haploucheir*, „Byzantion” 18 (1946–1948), s. 197–206.
- MESSIS (w druku): CH. MESSIS, „Fortune of Lucian in Byzantium”, w: *Brill’s Companion to Byzantine Satire*, eds. P. MARCINIAK, I. NILSSON (w druku).
- MESSIS 2012: CH. MESSIS, „Public hautement affiché et public réellement visé dans certaines créations littéraires byzantines: le cas de l’Apologie de l’eunuchisme de Théophylacte d’Achrída”, w: *La face cachée de la littérature byzantine*, ed. P. ODORICO („Dossiers byzantins” 11), Paris 2012, s. 41–85.

- MIGLIORINI 2007: T. MIGLIORINI, *Teodoro Prodromo*, Amaranto, „Medioevo Greco” 7 (2007), s. 183–247.
- MIGLIORINI 2010: T. MIGLIORINI, *Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: introduzione, edizione, traduzione e commenti*, Pisa 2010 (praca doktorska).
- MILLS 1997: S. MILLS, *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*, Oxford 1997.
- MOREL 1593–1598: E. MOREL, *Πλωχείρου Μιχαήλος δραμάτων*, Paris 1593, 1598.
- MOSSMAN 1997: J. MOSSMAN, *Plutarch's Dinner of the Seven Wise Men and Its Place in Symposion Literature*, w: *Plutarch and His Intellectual World*, ed. J. MOSSMAN, London 1997, s. 119–140.
- NAVIA 1996: L.E. NAVIA, *Classical Cynicism. A Critical Study*, Westport 1996.
- NESSERLATH 2002: H-G. NESSELRATH, *Lukian und die antike Philosophie*, w: *Φιλοψευδεῖς ἢ ἀπιστῶν Die Lügenfreunde oder: der Ungläubige*, hrsgg. M. EBNER et al., Darmstadt 2002, s. 135–152.
- NESSERLATH 2009: H-G. NESSELRATH, *Lukian von Samosata*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsgg. G. SCHÖLLGEN et al., Stuttgart 2009.
- NIGHTINGALE 1996: A.W. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1996.
- NILSSON 1955: M.P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, vol. 1, München 1955.
- NUTTON 2004: V. NUTTON, *Ancient Medicine*, London 2004.
- OGDEN 2002: D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford 2002.
- OP DE COUL 2007: M.D.J. OP DE COUL, *Théodore Prodrome. Lettres et discours: édition, traduction, commentaire*, Paris 2007 (niepublikowane wydanie; praca doktorska).
- PAPAIOANNOU 2013: S. PAPAIOANNOU, *Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge 2013.
- PAPAIOANNOU 2017: S. PAPAIOANNOU (thum.) Psellos, *On the Different Styles of Certain Writings: A Rhetor's Canon* w: *Michael Psellos on literature and art. A Byzantine perspective on aesthetics*, eds. C. BARBER, S. PAPAIOANNOU, Notre Dame 2017, s. 99–107.
- PARKE 1956: H.W. PARKE, *The Delphic Oracle*, vols. 1–2, Oxford 1956.

- PARKE 1977: H.W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, Ithaca 1977.
- PARKER 2005: R. PARKER, *Polytheism and Society in Athens*, Oxford 2005.
- PETERSON 2017: A. PETERSON, *Lucian in Byzantium: The Intersection of the Comic Tradition and Christian Orthodoxy in the Anonymous Patriot*, „Journal of Late Antiquity” 10.1 (2017), s. 250–269.
- PETIT 1930: SCHOLARIOS, *Neophron*, eds. L. PETIT, X. SIDERIDES, M. JUGIE, *Ceuvres complètes de Gennade Scholarios*, Paris 1930.
- FLORITIS 1999: M. FLORITIS, *Το θέατρο στο Βυζάντιο*, Athens 1999.
- PODESTÀ 1964: G. PODESTÀ, *Teodoro Prodromo e la sua satira nella Bisanzio del XII secolo*, „Studium: rivista bimestrale di kultura” 60 (1964), s. 24–34.
- PUCHNER 2006: W. PUCHNER, *Zur Geschichte der antiken Theaterterminologie im nachantiken Griechisch*, „Wiener Studien” 119 (2006).
- REINACH 1902: S. REINACH, *La question du Philopatris*, „Revue Archéologique” 93 (1902), s. 101–105.
- REITZ – HEMSTERHUSIUS 1789–1793: *Luciani Samosatensis Opera Graece et Latine*, eds. T. HEMSTERHUSIUS, I.F. REITZ, vols. 1–9, Biponti 1789–1793.
- RHOBY 2015: A. RHOBY, *Labelling Poetry in the Middle and Late Byzantine Period*, „Byzantion” 85 (2015), s. 259–283.
- RIEDWEG 2005: CH. RIEDWEG, *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, trans. S. RENDALL, Ithaca 2005.
- ROBIN 1938: L. ROBIN, *Platon. Oeuvres complètes*, vol. 4, *Le Banquet*, Paris 1938.
- ROBINSON 1979: CH. ROBINSON, *Lucian and His Influence in Europe*, London 1979.
- ROLLER 1999: L.E. ROLLER, *In Search of God the Mother: the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999.
- ROMANO 1990–1991: R. ROMANO, *Tradizione e innovazione nella satira bizantina: le satire pseudoluciane*, „Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti, classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti” 66 (1990–1991).
- ROMANO 1999: R. ROMANO, *La satira bizantina dei secoli XI–XV*, Torino 1999.
- ROSCHER 1884–1965: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. W.H. ROSCHER, Leipzig–Hildesheim 1884–1965.
- RUSSO 2011: G. RUSSO, *Contestazione e conservazione: Luciano nell'esegesi di Areta*, Berlin 2011.
- RUTHERFORD 1995: R.B. RUTHERFORD, *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, Cambridge (Mass.) 1995.

- SAFFREY 2000: H.D. SAFFREY, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000.
- SANFILIPPO 1951–1953: C. SANFILIPPO, *Di una singolare sopravvivenza di Pomponio in un'opera letteraria dell'età bizantina*. „Annali del Seminario giuridico dell'Università di Catania“ 6–7 (1951–1953), s. 99–110.
- SCHLAPBACH 2010: K. SCHLAPBACH, *The logoi of philosophers in Lucian of Samosata*, „Classical Antiquity“ 29.2 (2010), s. 250–277.
- SCHMID – STÄHLIN 1924–1948: *Geschichte der griechischen Literatur*, hrsgg. W. SCHMID, O. STÄHLIN, München 1924–1948.
- SCHÖNBERGER – SCHÖNBERGER 2010: Anonymus Byzantinus, *Lebenslehren in Drei Dialogen: Hermodotos, Musokles, Hermippos*, hrsgg. O. und E. SCHÖNBERGER, Würzburg 2010.
- SCHUMACHER 1898: F. SCHUMACHER, *De Ioanne Katrario Luciani imitatore*, Bonn 1898.
- SCOTT 2014: M. SCOTT, *Delphi. A History of the Center of the Ancient World*, Princeton 2014.
- SCULLION 2010: S. SCULLION, *Festivals*, w: *A Companion to Greek Religion*, ed. D. OGDEN, Malden 2010.
- SHANZER 2002: D. SHANZER, *Laughter and Humour in the Early Medieval Latin West*, w: *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. G. HALSALL, Cambridge 2002, s. 25–47.
- SHEPHARD 2003: J. SHEPHARD, *Marriages toward the Millenium*, w: *Byzantium in the year 1000*, ed. P. MAGDALINO, Leiden–Boston 2003, s. 1–33.
- SOMMERSTEIN 2001: A.H. SOMMERSTEIN, *Aristophanes Wealth*, Warminster 2001.
- SOYTER 1928: G. SOYTER, *Humor und Satyre in der byzantinischen Literatur*, „Bayerische Blätter für das Gymnasialwesen“ 64 (1928).
- STACH 1897: K. STACH, *De "Philopatride" dialogo Pseudo-Luciani dissertatio philologica*, Kraków 1897.
- STAFFORD 2012: E. STAFFORD, *Heracles*, London 2012.
- STEPHEN 1959: G.M. STEPHEN, *The Coronis*, „Scriptorium“ 13.1 (1959), s. 3–14.
- TABACHOVITZ 1968: D. TABACHOVITZ, *Zur Sprache des pseudolukianischen Dialogs Philopatris*, w: *Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, hrsg. P. WIRTH, Amsterdam 1968, s. 182–184.
- TAFEL 1832: Eustathii *Opuscula*, ed. T.L.F. TAFEL, Frankfurt am Main 1832.

- TAYLOR 1908: H. TAYLOR, *Science of Jurisprudence: a treatise in which the growth of positive law is unfolded by the historical method and its elements classified and defined by the analytical*, New York 1908.
- TAYLOR 1999: C.C.W. TAYLOR, *The Atomists: Leucippus and Democritus, Fragments: a Text and Translation with a Commentary by C.C.W. Taylor*, Toronto 1999.
- TILMANN 1554: G. TILMANN, *D. Ioannis Chrysostomi homiliae duae*, Paris 1554.
- TOTELIN 2017: L.M.V. TOTELIN, *Gone with the wind. Laughter and the audience of the Hippocratic treatises, w: Greek medical literature and its readers. From Hippocrates to Islam and Byzantium*, eds. P. BOURAS-VALLIANATOS, S. XENOPHONTOS, London 2017, s. 50–67.
- VAMVOURI RUFFY 2011: M. VAMVOURI RUFFY, *Symposium, Physical and Social Health in Plutarch's Table Talk*, w: KLOTZ – OIKONOMOPOULOU 2011 (eds.), s. 131–157.
- VAN DEN BERG 2017: B. VAN DEN BERG, 'The Wise Man Lies Sometimes': Eustathios of Thessalonike on Good Hypocrisy, Praiseworthy Falsehood, and Rhetorical Plausibility in Ancient Poetry, „Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies” 3 (2017), s. 15–35.
- VASSIS 1993–1994: I. VASSIS, *Graeca sunt, non leguntur. Zu den schedographischen Spielereien des Theodoros Prodromos*, „Byzantinische Zeitschrift” 86/87 (1993/1994), s. 1–19.
- VLAASSOPOULOS 2013: K. VLAASSOPOULOS, *Greeks and Barbarians*, Cambridge 2013.
- WALKER 1995: H.J. WALKER, *Theseus and Athens*, Oxford 1995.
- WARCABA 2017: K. WARCABA, *Bizantyński epos dla średnio zaawansowanych. Katomyomachia Teodora Prodromosa jako tekst trzeciego stopnia*, Katowice 2017.
- WENDLAND 1962: *De congressu eruditionis gratia*, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. P. WENDLAND, vol. 3, Berlin 1898 (repr. De Gruyter, 1962).
- WERNER 2010: D. WERNER, *Rhetoric and philosophy in Plato's Phaedrus*, „Greece and Rome” 57.1 (2010), s. 21–46.
- WESSIG 1866: H. WESSIG, *De aetate et de auctore Philopatridis dialogi*, Koblenz 1866.

- WHITMARSH 1999: T. WHITMARSH, *Greek and Roman in Dialogue. The Pseudo-Lucianic Nero*, „Journal of Hellenic Studies” 119 (1999), s. 142–160.
- WILAMOWITZ 1880: U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Commentariolum Grammaticum II*, Greifswald 1880.
- WITTEK 1952: M. WITTEK, *Liste des manuscrits de Lucien*, „Scriptorium” 6 (1952), s. 309–323.
- WORTHINGTON 2006: I. WORTHINGTON, *Demosthenes, Speeches 60 and 61*, Austin 2006.
- ZAGKLAS 2014: N. ZAGKLAS, *Theodore Prodromos: The Neglected Poems and Epigrams (Edition, Translation, and Commentary)*, Vienna 2014 (praca doktorska).
- ZAGKLAS 2016: N. ZAGKLAS, *Astrology, piety and poverty: seven poems in Vaticanus gr. 743*, „Byzantinische Zeitschrift” 109 (2016), s. 895–918.
- ZIEGELER 1879: E. ZIEGELER, *Studien zu Lukian*, „Programm des Städtischen Gymnasiums”, Hameln 1879.
- ZIMMERMAN 1994: C. ZIMMERMAN, *The Pastoral Narcissus. A Study of the First Idyll of Theocritus*, Lanham 1994.
- ZIMMERMANN 2007: B. ZIMMERMANN, *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Berlin 2007 (oryg. 1992).

Na okładce i stronach działowych
Historia Jana Skylitzesa, fol. 134r,
Madryt, Biblioteca Nacional MS. VITR/26/2
(ilustracja w domenie publicznej)

Redaktor
Agata Sowińska

Korektor
Patrycja Matusiak

Projektant
okładki, stron działowych, układu typograficznego oraz łamanie
Paulina Dubiel

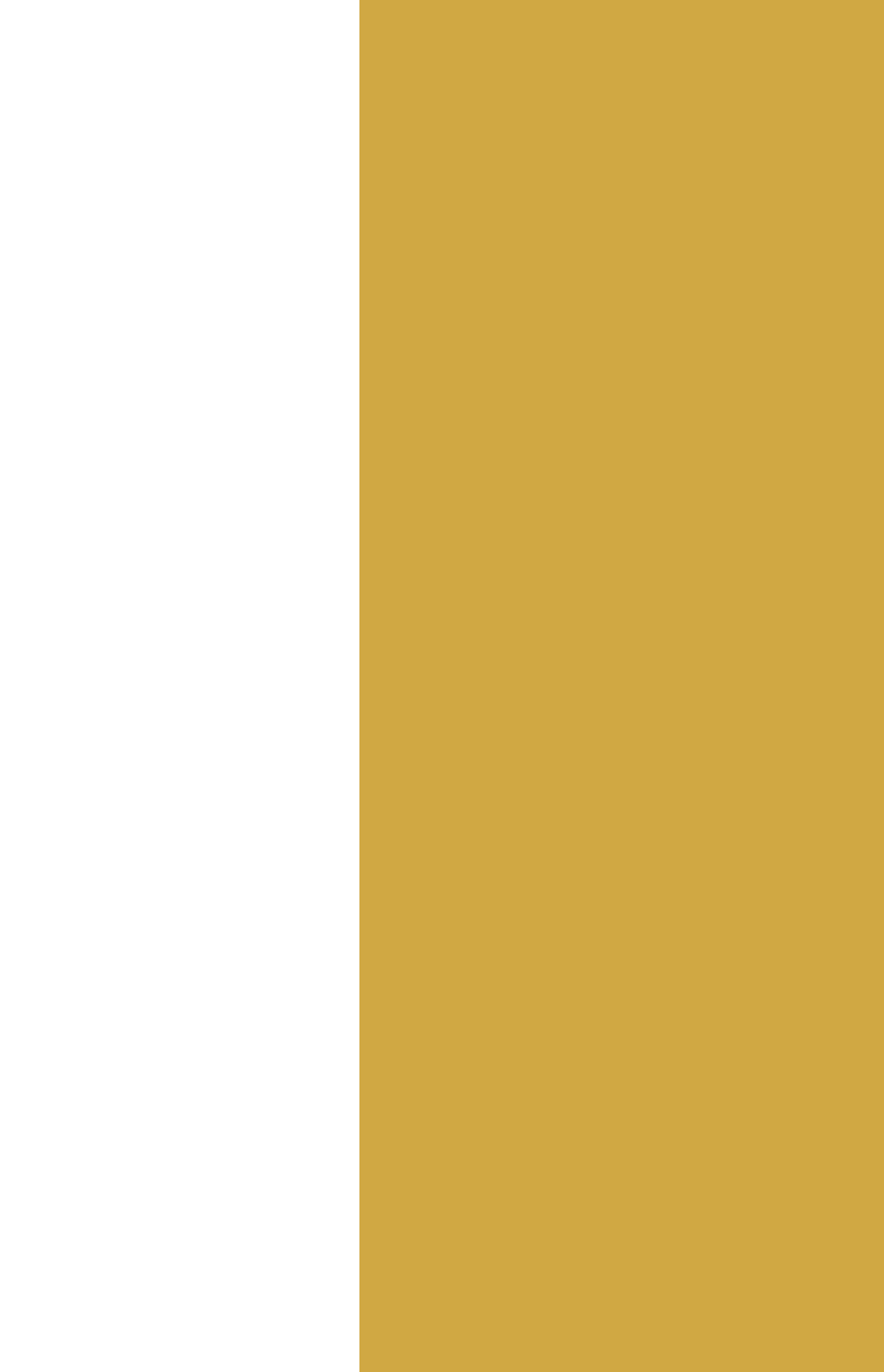
Copyright © 2019 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3713-5
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-3714-2
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Liczba arkuszy drukarskich 15,5. Liczba arkuszy wydawniczych 11,0.
Cena 34,90 zł (w tym VAT).

Publikację wydrukowano na papierze Alto 80 g/m², vol. 1.5.
Do składu użyto kroju pisma Palatino Linotype oraz Adobe Caslon Pro.
Druk i oprawę wykonano w drukarni: Volumina.pl Daniel Krzanowski
(ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin)



ISSN 0208-6336
Cena 34,90 zł (w tym VAT)



Więcej o książce

